Das

Gebetsleben Jesu Christi,

des Sohnes Gottes.

Von

Dr. theol. et phil. Jakob Margreth,
Repetent.

„Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus noster."
S. Aug. enarr. in ps. 85. n. 1.

Mit Bischöflicher Approbation.

Münster i. W. 1902.
Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 25. Novembris 1902.

de Noël,
Vic. Eppi Genlis.

Nr. 7340.

Seiner Bischöflichen Gnaden

Dem Hochwürdigsten Herrn

Herrn Dr. Hubertus Voss,

Bischof von Osnabrück,

Apostolischen Provikar der Nordischen Missionen und Administrator der Apostolischen Präfektur Schleswig-Holstein,

in tiefster Ehrfurcht und Dankbarkeit

gewidmet

von dem Verfasser.

Vorwort.

G. A. Deißmann, Professor der evangelischen Theologie in Heidelberg, hat seinem Aufsatz: „Der Beter Jesus“ (Christl. Welt. Jahrg. 1899. S. 701—7) den Nebentitel gegeben: „Ein vergessenes Kapitel der Neutestamentlichen Theologie“. Dieser Zusatz scheint nicht in vollem Umfange richtig zu sein. Denn die Gebete des Herrn, zumal sein Ölbergsgebet, werden dem gläubigen Volke in Predigten erklärt; besonders auf ihre Beispielskraft wird hingewiesen. Auch der theologischen Wissenschaft, Dogmatik und Exegese, ist dieser Gegenstand nicht fremd geblieben. Immerhin muß man sagen (und das giebt jenem Nebentitel eine gewisse Berechtigung), daß das Gebetsleben Jesu Christi in der Theologie gewöhnlich nur gelegentlich erwähnt wird, sei es in bestimmten Abschnitten der Christologie oder auch der Soteriologie, sei es bei der Erklärung der betreffenden Schrifttexte oder bei anderen Anlässen. Jedenfalls ist das Gebet des Gottessohnes noch nicht Gegenstand einer zusammenfassenden wissenschaftlichen Monographie gewesen. Auf diese Thatsache machte mich Mgr. Dr. Schröder, Professor der Dogmatik an der Universität Münster, aufmerksam und forderte mich zu dieser Arbeit auf.

Bei der Ausführung erwies es sich als notwendig, das Material von vielen Seiten herbeizuschaffen; aus zahlreichen Steinchen mußte ein Mosaikbild des gottmenschlichen Gebetes erstehen. Daß bei dieser Sammelarbeit alle hierher gehörigen Gedanken gefunden wurden, daß nichts von Bedeutung übersehen ist, wagt der Verfasser kaum zu hoffen. — Weil die Arbeit eine vollständige Darstellung des Gebetslebens Christi wenigstens anstrebte, hat der Verfasser sich weder auf die Dogmatik allein noch auf die Exegese allein beschränkt, sondern die Ergebnisse beider Wissenschaften zu benutzen gesucht. Bei der Erklärung des Wortlautes

der überlieferten Gebete Jesu wurde, neben der Erklärung der Stelle in sich, besonders die Darlegung ihrer Bedeutung für das gottmenschliche Gebetsleben angestrebt.

Die protestantische Litteratur wurde in einigen Vertretern benutzt; sehr oft mußte unsere Stellung eine abweisende sein. Wer sich nicht mit voller Entschiedenheit zum Glauben an die wahre und wirkliche Gottessohnschaft Christi bekennt, wird in seiner Auffassung des betenden Heilandes niemals mit dem gläubigen Katholiken übereinstimmen. Grade beim Gebete Christi hängt endgültig alles davon ab, ob es das Gebet eines begnadeten Menschen oder des wesensgleichen Sohnes Gottes ist. — Bei der Auswahl der protestantischen Litteratur wurde auf die sogenannte „johanneische Frage" Rücksicht genommen; die Synoptiker und Johannes sind auch in ihrer Auffassung vom Gebetsleben Jesu einig.

Diese Arbeit will zunächst der Wissenschaft dienen. Der erhabene Gegenstand fordert aber dazu auf, hierbei nicht stehen zu bleiben. Das Gebetsleben Jesu Christi ist die beste Schule des Gebetes. Möge auch dieses bescheidene Werk ein wenig dazu beitragen, daß dies mehr und mehr erkannt werde! Das wäre dem Verfasser der schönste Lohn für seine Arbeit. Dieser praktische Zweck mußte freilich bei der wissenschaftlichen Darlegung zurücktreten. Er soll aber darum nicht ausgeschlossen sein; denn erst dann erreicht die hl. Wissenschaft ihr hohes Ziel, wenn sie nicht bloß den Verstand erleuchtet, sondern auch den Willen entflammt.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, den Herrn Professoren Dr. Schröder und Dr. Bludau für mannigfache Anregung und Unterstützung bei dieser Arbeit herzlich zu danken.

Münster, den 12. November 1902.

Der Verfasser.

Litteraturverzeichnis.

(Die hl. Schrift, die Väter und die mittelalterlichen Scholastiker sind hier nicht aufgeführt.)

Allioli-Arndt: Die hl. Schrift des A. u. N. T. 10. A. Regensburg 1899—1901.
Bautz: Grundzüge der Katholischen Dogmatik. 2. A. Mainz 1899 ff.
Benedictus XIV: Commentarii de Domini nostri Jesu Christi Matrisque eius festis. Patavii. 1745.
Beyschlag: Zur Johanneischen Frage. Gotha. 1876.
Billot: De Verbo Incarnato. 2. editio. Romae. 1895.
Bossuet: Méditations sur l'Évangile (in „Oeuvres complètes" ed. Lachat. vol. 5). Paris. 1880.
Christ: Die Lehre vom Gebet nach dem N. T. Leiden. 1886.
Deißmann: Der Beter Jesus. Ein vergessenes Kapitel der Neutestamentlichen Theologie. (Christl. Welt. Marburg. Jahrg. 1899. S. 701—7).
Goltz Ed. Frhr. v. d.: Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig. 1901.
Grimm: Leben Jesu. 2. A. Regensburg. 1890 ff.
Holtzmann: Lehrbuch der Neutestamentl. Theologie. Freiburg und Leipzig. 1897. — Hand-Kommentar zum N. T. I. Bd. 1. Abt. Die Synoptiker. Tübingen und Leipzig. 1901.
Janssens: Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam. t. 4. De Deo-Homine. Friburgi. 1901.
Keppler: Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu. Freiburg. 1887.
Knabenbauer: Commentarius in Evangelia: sec. Mt Paris. 1891 f. sec. Mc 1894; sec. Lc 1896; sec. Jo 1898.
König: La prière dans l'enseignement de Jésus. Thèse. Paris. 1888.
Lugo, de: Disputationes scholasticae de mysterio Incarnationis. Lugd. 1679.
Maldonatus: Commentarii in quatuor Evangelistas ed. Raich. Moguntiae. 1874.
Meschler: Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes, in Betrachtungen 2. A. Freiburg 1891 f.
Müller: Göttliches Wissen und göttliche Macht des johanneischen Christus. Ein Beitrag zur Lösung der johanneischen Frage. Freiburg. 1882.
Oswald: Die Erlösung in Christo Jesu. 1. Bd. Christologie; 2. Bd. Soteriologie. 2. A. Paderborn und Münster. 1887.
Petavius: Dogmata theologica ed. nova t. 6. Paris. 1867.
Rehm: Historia precum biblica. Gottingae. 1814.
Salmanticensis Collegii Cursus theologicus ed. nova. Paris. 1881. (tr. 21 de Incarnatione).

Schanz: Kommentar über das Evangelium des hl. Mt. Freiburg. 1879; Mc Freiburg. 1881; Lc Tübingen. 1883; Jo Freiburg. 1885.
Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 3. Freiburg. 1882.
Simar: Theologie des hl. Paulus. 2. A. Freiburg. 1883.
Stentrup: Praelectiones dogmaticae de Verbo Incarnato. Oeniponte. 1889.
Suarez: Commentariorum ac disputationum in 3. partem S. Thomae t. 1 Moguntiae. 1617; t. 2. 1616.
Thalhofer: Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. Regensburg. 1870.
Vasquez Gabriel: Commentariorum ac disputationum in 3. partem S. Thomae t. 1. Ingolstadii. 1610.
Weiß Bernhard: Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T. 6. A. Berlin. 1895.
Wendt: Die Lehre Jesu. 1. Bd. Göttingen. 1886; 2. Bd. 1890. — Das Johannesevangelium 1900 [Ergänzung für Lehre Jesu 2, 215—342].
Werner: Die Gebete Jesu und Jesu Lehre vom Gebet. Nach den Evangelien. (Jahrbücher für protest. Theologie. 7. Jahrgang. Leipzig. 1881. S. 385—413).
Zill: Der Brief an die Hebräer. Mainz. 1879.

Inhalt.

A. Die Quellen für die Lehre vom Gebete Christi.

§ 1. Die heilige Schrift.

Die Evangelien. — Die reichste Quelle für das Gebet Jesu Christi ist das Wort Gottes, die hl. Schrift. Die Tradition kommt bei unserem Gegenstande fast nur als treue Hüterin und Erklärerin des ihr anvertrauten Wortes in Betracht. Wahrheiten, die nur durch sie aufbewahrt wären, finden wir bei unserem Stoffe nicht. Zunächst müssen wir das N. T. heranziehen, und hier wieder vor allem die Evangelien. Die Evangelisten berichten von einer Reihe Gebete des Gottmenschen während seines Erdenlebens, die Apostel Johannes und Matthäus als Augen- und Ohrenzeugen, Marcus nach der Erzählung eines Augen- und Ohrenzeugen, des Apostelfürsten Petrus, Lucas, nachdem er „von Anbeginn mit Fleiß erkundet“ [1]). Diese Art der Zeugenschaft zeigt sich auch deutlich in ihren Berichten. Ist es überhaupt für die Evangelisten charakteristisch, daß sie nur durch historische Zeugenschaft beglaubigte Thatsachen erzählen [2]), im Gegensatz zu anderen inspirierten Auktoren des A. und N. T., die vielfach an sie ergangene Offenbarungen berichten — so gehen sie

[1]) Lc 1, 3. — [2]) Am auffälligsten in dieser Beziehung ist das Verhalten der Evangelisten zu dem Fundamental-Dogma des Christentums, der Auferstehung Christi. Kein Evangelist sagt direkt: „Christus stand auf“, sondern sie alle bringen diese Nachricht als Botschaft der Engel (Mt 28, 6. 7; Mc 16, 7; Lc 24, 6.) oder gar, wie Mc 16, 9, in einen Nebensatz *(ἀναστὰς . . . ἐφάνη)*. Ausführlich erzählt dagegen jeder die Erscheinungen. Warum das? Die Auferstehung hatte keine menschlichen Zeugen, wohl aber die Erscheinungen des Auferstandenen. Ganz anders Paulus 1 Cor 15, 4 *„παρέδωκα ὑμῖν . . . ὅτι ἐγήγερται“*. — Auch der johanneische Prolog bildet keine Ausnahme. Am Schlusse desselben giebt Jo seine Quelle an: „Der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, hat es kundgethan“. Ebenso weist Lc bei der Empfängnis und Jugendgeschichte Christi nicht undeutlich auf seine Quelle, die Hauptzeugin Maria, hin (2, 19. 51).

auch bei der Lehre vom Gebete Christi, wenn wir so sagen dürfen, streng historisch vor, indem sie nur berichten, was sie oder andere Zeugen wahrgenommen haben.

Bisweilen verrät sich die Zeugenschaft ganz deutlich, so bei dem Frühgebete des Herrn nach den Wundern in Capharnaum. Es wird allein von Mc [1]) berichtet. Waren es doch „Simon samt denen, die bei ihm waren" [2]), die den Herrn im Gebete fanden. Petrus hat dies schöne Bild im Geiste festgehalten; es fiel ja in die erste Zeit seines Zusammenlebens mit dem Herrn, nachdem der Herr am Tage zuvor im Hause des Petrus Aufenthalt genommen und dessen Schwiegermutter wunderbar geheilt hatte. Um so bemerkenswerter ist dies, als Lc, sonst ein genauer Erzähler des gottmenschlichen Gebetes, dieses Gebet nicht berichtet, obwohl er dieselbe Scene, das Aufsuchen des Heilandes, vorführt (4, 42) [3]).

Das Gebet bei der Verklärung hatte unter den Aposteln nur drei Zeugen. Doch wird dieses Gebet nicht im petrinischen Evangelium erzählt, das sich sonst durch eine fast plastische Schilderung dieser wunderbaren Scene auszeichnet. Jo läßt die ganze Verklärung aus, da er sie schon bei den Synoptikern fand. Lc, der allein von diesem Gebete berichtet, muß die Kunde davon mündlich, direkt oder indirekt, von einem der drei Zeugen nach der Auferstehung des Herrn erfahren haben.

Die drei Zeugen des Thabor-Gebetes wohnten auch dem Ölbergs-Gebete bei. Dieses wird berichtet von Mt und Lc, die es von einem der drei Zeugen hörten, und von Mc, dessen Erzählung ganz sicher auf Petrus zurückgeht. Das ergreifende „Abba" des gottmenschlichen Opferlammes, das Mc erzählt, findet seine natürlichste Erklärung darin, daß Petrus selbst den ursprünglichen Wortlaut der Bitte treu überlieferte. Jo schweigt auch hier, weil er überhaupt die Synoptiker nicht wiederholt [4]). — Aber sind

---

[1]) Mc 1, 35. — [2]) Mc 1, 36.

[3]) Schanz zu Mc 1, 36 und Lc 4, 42. Nach ihm ist es Lc nur darum zu thun, den Andrang des Volkes zu schildern. Bezüglich des Simon hatte er nicht das gleiche Interesse und hatte zudem dessen Berufung noch nicht erzählt.

[4]) Orig. (in Mt 26, 30) u. neuerdings wieder Schanz (zur selben St.) machen darauf aufmerksam, daß die Synoptiker, welche die Versuchung berichten, auch das Ölbergsgebet überliefern, das mit diesem in innerem Zusammenhang stehe; Johannes könne das Ölbergsgebet nicht bringen, weil er auch die Versuchung nicht habe. — Dies scheint nur in der ganz allgemeinen Fassung wahr zu sein, daß die Synoptiker mehr (aber durchaus nicht ausschließlich) das

die drei Zeugen des Ölbergsgebetes nicht schlafende Zeugen? Mit Behagen hat schon Kaiser Julian der Apostat diesen Einwand erhoben [1]). Dieser Einwand ist nicht stichhaltig; es bleibt ganz sicher möglich, daß die Apostel von Christus nach der Auferstehung über dieses Gebet etwas erfahren haben [2]), oder daß die inspirierten Auktoren auf andere Weise von diesem gottmenschlichen Gebet Kunde bekamen. Jedoch liegt eine andere Lösung näher, welche besser mit dem schon hervorgehobenen historischen Charakter der Evangelien zu harmonieren scheint. Die Jünger wurden vom Heiland schlafend gefunden, müssen aber nicht von Anfang an geschlafen haben. Vor jedem Gebete redet der Heiland mit ihnen, und da müssen sie doch wenigstens seine ersten Gebetsworte vernommen haben. Darauf, daß das Gebet des Heilandes längere Zeit dauerte, weisen seine Worte nach dem ersten Gebete hin: „So vermochtet ihr nicht eine Stunde (*μίαν ὥραν*) mit mir zu wachen?“ Das gilt selbst in dem Falle, daß der Ausdruck „*μίαν ὥραν*“ nicht wörtlich zu fassen ist [3]). — Auch die Ortsbestimmung bei Lc [4]), Christus habe sich „einen Steinwurf weit“ entfernt, kann keine Schwierigkeit machen, da auf solche Entfernung ein lautes Sprechen, zumal in der Stille der Nacht, sehr wohl vernehmbar ist. — Die „schlafenden Zeugen“ des Ölbergsgebetes bilden also keine Parallele zu den „schlafenden Zeugen“ der Auferstehung, oder vielmehr des angeblichen Diebstahls der Leiche des Gekreuzigten [5]).

Ein schweres Bedenken gegen die historisch getreue Überlieferung des hohepriesterlichen Gebetes soll darin liegen, daß es für Jo unmöglich gewesen wäre, den Wortlaut eines so langen

---

Menschliche in Christus hervorheben, Johannes mehr (aber ebenfalls nicht ausschließlich) das Göttliche betont. Johannes hat in der Verklärungsbitte (12, 27 f.) ein dem Ölbergsgebet vollständig analoges Gebet, hätte also auch das Ölbergsgebet selbst bringen können.

[1]) Bei Theod. Mopsv. zu Lc 22, 39.

[2]) Euthymius, Allioli-Arndt zu Lc 22, 43.

[3]) Schanz, All.-Arndt zu Mt 26, 40. — [4]) 22, 41.

[5]) Mt 28, 13—5. — So löst auch Theodor. Mopsv. a. a. O. die Schwierigkeit. — In anderer Weise greift der neueste Bearbeiter des Gegenstandes, v. d. Goltz (16. Anm.) die Zeugenschaft der Jünger an, ohne sie ganz abzuweisen: „Was die Jünger daraus (aus dem Gebetskampf) vernommen, war nur Einzelnes. Waren sie doch so schläfrig, daß sie nicht einmal auf die Bitte ihres Herrn hin zu wachen vermochten. So konnte sich ihrem Gedächtnis das Gebet des Herrn schwerlich in einer ganz exakten Form einprägen.

Gebetes sich einzuprägen [1]). Der Einwurf ist nicht gegründet. „Johannes war im Stande, die Reden Jesu inhaltlich genau und nach den wesentlichen Gedanken wiederzugeben. Dazu befähigte ihn seine Ohrenzeugenschaft und sodann in besonderer Weise seine Stellung zu Jesus. Unter allen Jüngern nahm sicher er, der mit seinem kontemplativen Sinn und weichen Gemüt ganz in Jesus ein- und aufging, dem Herrn die Worte zuerst von den Lippen und am tiefsten ins Herz auf. Sie waren bei ihm auch keiner Gefahr des Vergessens ausgesetzt, weil sie ein lebendiger Schatz in seinem Innern blieben, in dessen Verarbeitung sein Geist und sein Herz sich beständig teilten. Wäre aber je die Unmöglichkeit der gedächtnismäßigen Festhaltung so ausgedehnter Redestücke zu erweisen, so würde doch dieser Beweis im vorliegenden Fall ohne Einfluß und Bedeutung sein. Denn wo die Treue menschlicher Gedächtniskraft nicht mehr ausreichte, setzte für die Apostel die erleuchtende Hilfe des hl. Geistes ein, welcher insbesondere sie auch an alles erinnerte, was ihnen Jesus gesagt“ [2]).

Lucas. — Unter den Historiographen des Gebetes Christi ragt einer hervor, der mit besonderer Liebe die Züge des betenden Heilandes gezeichnet hat. Es ist der hl. Lucas. Oft lesen wir von Christus, daß er gebetet, aber „am meisten bei Lc, welcher ihn als Priester geschildert hat“ [3]). In der That werden in den Evangelien 25 Gebete des Herrn erwähnt; 12 davon finden sich nur bei Lc. Bemerkenswert ist besonders, daß Lc „in mehreren Fällen nachweisbar die ihm überlieferten Berichte durch die Mitteilung, Jesus habe gebetet, ergänzt hat

---

Nur einzelne Worte ihrem wesentlichen Inhalt nach blieben fest in der Erinnerung. Auf Grund dieser gemeinsamen Überlieferung behielt jeder Evangelist ziemlich viel Freiheit für die Formulierung“. Gerne geben wir zu, daß die Jünger „nur Einzelnes“ vernahmen aus dem langen nächtlichen Gebet; sie haben uns ja, wie auch sonst bei den Reden und Gebeten des Herrn, „nur Einzelnes“ überliefert, aber gerade jene Worte des Herrn, die den tiefsten Gehalt seines Gebetes ausmachten. Wenn der Herr diese gleich nach dem Fortgange der Jünger sprach, konnten sie diese sehr wohl auffassen; hätte ihr Gedächtnis wirklich versagt, so wäre keine freie Formulierung anzunehmen, sondern festzuhalten an dem Beistande des hl. Geistes.

[1]) So neuerdings auch Goltz 30.

[2]) Keppler S. 9 f.; 13 f.

[3]) Anselm in ep. ad. Heb. cp. 5. Knabenb. zu Lc 3, 21 und überhaupt die Ausleger.

(vgl. 3, 21 mit Mc 1, 10; 5, 16 mit Mc 1, 45; 6, 12 mit Mc 3, 13; 9, 18 mit Mc 8, 27; 9, 28 mit Mc 9, 2)" [1]). Gerade Lc zeigt uns auch öfter den Heiland allein betend. Er „schildert gern die gemütlichen und ergreifenden Scenen aus dem Leben Jesu [2]). Eine solche aber bildet der am einsamen Orte betende Heiland" [3]). Im Zusammenhang damit steht, daß kein Evangelist so eingehend wie Lc „seine Ermahnungen zum Gebete mitteilt (vgl. 11, 5—8; 18, 1 ff.; 21, 36)", ferner, daß er „auch an den Aposteln und der Gemeinde ihren Gebetseifer rühmt (Apg. 1, 14. 24; 2, 42; 4, 24. 31; 6, 4; 8, 15; 10, 9; 11, 5; 12, 5. 12; 16, 25; 20, 36; 21, 5; 22, 17; vgl. 10, 2), zuweilen auch das damit verbundene Fasten (13, 2 f.; 14, 23; vgl. 10, 30)" [4]). — So ist er der Evangelist des betenden Gottmenschen.

Johannes. — Neben Lc muß noch Jo besonders erwähnt werden, nicht wegen der Zahl der von ihm überlieferten Gebete Jesu (er hat deren am wenigsten), sondern wegen der Bedeutung der von ihm überlieferten Gebete. Gerade an die von ihm überlieferten Gebete hat von jeher die theologische Untersuchung über das Gebetsleben Christi besonders gern angeknüpft, so an das Gebet bei der Auferweckung des Lazarus (11, 41 f.). Sehr bemerkenswert ist das Gebet Christi um Verklärung, das Jo allein (12, 27. 28) aufbewahrt hat; es ist eine vollständige Anticipation des Ölbergsgebetes und so von großer Bedeutung für die „johanneische Frage". Es beweist, daß dem Evangelisten des Logos eine echt „synoptische" Idee durchaus nicht fern lag [5]). — Vor allem aber ist Jo eine Hauptquelle für das Gebet Christi dadurch geworden, daß er die herrliche Krone aller messianischen Ge-

---

[1]) Wendt 1, 97. — Goltz 4 erkennt gerade darin, daß die Notiz über das Gebet oft nur einem Berichte [dem des Lc] eigentümlich ist, „ein Zeichen sicherer Überlieferung". Werner 387 ff.

[2]) Vgl. Kaulen Einleitung 3. A. 3. Teil. Freiburg 1893. S. 494.

[3]) Schanz zu Lc 5, 16; vgl. zu Mc 1, 35; Holtzmann zu Lc 3, 21.

[4]) Weiß 584 Anm. 6. Ähnlich Schanz zu Lc 22, 39.

[5]) Das sagt uns ein Rationalist, freilich mit echt rationalistischer Auffassung des Seelenlebens des Gottmenschen (Beyschlag 160 f.): „In diesem echt menschlichen Willen kann der johanneische Christus ringen und schwanken, ebenso wie der synoptische in Gethsemane . . . Nur die obstinateste Gewaltsamkeit kann hier die vollständige Sachparallele mit dem synoptischen Seelenkampf von Gethsemane verkennen".

bete, das majestätische hohepriesterliche Gebet, uns treu überliefert hat [1]).

Die Briefe des N. T. — Das irdische, vor menschlichen Ohren- oder doch wenigstens Augenzeugen verrichtete Gebet des Gottmenschen erzählen uns die Evangelisten; sie schildern das äußerlich wahrnehmbare Gebet. Daneben giebt es noch andere, für Menschen verborgene Gebete des Herrn. Da ist zunächst seine himmlische Fürbitte. Über sie wird uns nicht in den historischen, sondern in den Lehrbüchern des N. T. erzählt. Wohl leuchtet diese Wahrheit auch einmal im Evangelium durch, aber als Verheißuug im Munde des Herrn selbst, in seinen Abschiedsreden (Jo 14, 16; 16, 26). Ihre eigentliche Stelle hat diese Lehre in den apostolischen Briefen, einmal in dem Begleitschreiben des Johannes-Evangeliums (1 Jo 2, 1), dann auch beim hl. Paulus. Kurz und bedeutungsvoll hebt er diese Fürbitte hervor im Römerbrief (8, 34) und besonders in dem hieratischen Sendschreiben des Neuen Bundes, dem Hebräerbrief, welcher, ganz seinem Zwecke entsprechend, zwei Mal die priesterliche Fürbitte des himmlischen Hohenpriesters betont (7, 24. 25; 9, 24). Neben der himmlischen Fürbitte offenbart uns der Hebräerbrief, wieder ganz im Einklang mit seiner Bestimmung, ein zwar auf Erden, aber zeugenlos in der Stille des gottmenschlichen Herzens verrichtetes Gebet, das Opfergebet beim Eintritt in die Welt (10, 5—9.). Endlich ist aus dem Hebräerbrief noch nachzutragen eine bedeutsame Stelle für das Gebet des Herrn auf Erden (5, 7), und aus dem ersten Corintherbrief der Bericht über die Einsetzung der hl. Eucharistie, wegen des damit verbundenen Segens- und Dankgebetes (11, 23 f.).

Die Psalmen. — Die Berichte des N. T. sind unsere Hauptquelle, aber nicht unsere einzige. Auch das A. T. müssen wir heranziehen. Wohl treten hier kaum neue Momente hervor, aber doch sehr oft bedeutsame Ausfüh-

---

[1]) Für Goltz 27 f. und Werner 395 ff. ist Jo keine einwandfreie Quelle. „Der starke Einfluß der Individualität des Verfassers auf die Art der Berichterstattung gestattet es nicht, ohne weiteres in den mitgeteilten Gebeten geschichtliche Worte Jesu vorauszusetzen". Damit wird die ganze „johanneische Frage" angeregt. Diese kann hier unmöglich besprochen werden. Wir begnügen uns mit dem Hinweis darauf, daß das Evangelium selbst auf den Lieblingsjünger als seinen Verfasser hinweist, daß ferner das ganze christliche Altertum (fragm. murator., Iren., Clemens v. Al., Orig., Tertull.), den Apostel Jo als Verfasser des vierten Evangeliums kennt und dieses in seinem Werte den Synoptikern gleichstellt.

rungen, anschauliche Schilderungen dessen, was die hl. Auktoren des N. T. ganz kurz berühren oder oft nur andeuten. Wir meinen hier vor allem die messianischen Leidens- und Klagegebete in den Psalmen. Es ist bekannt, daß mehrere Psalmen das Leiden des Messias verkündigen, und zwar in der Form eines Gebetes des leidenden Messias. Man kann vielleicht darüber streiten, ob aus dieser Gebetsform schon folgt, daß diese Psalmen Prophezeiungen des Gebetes Christi, insbesondere des messianischen Leidensgebetes, sind. An und für sich kann das Gebet sehr wohl als eine poetische Form der Prophezeiung erklärt werden. Der Psalmist würde dann die künftigen Leiden in der rührendsten und schönsten Form schildern, indem er den Leidenden selbst redend einführt, ihn selbst seine Leiden seinem Gotte erzählen, zu ihm um Hülfe beten läßt. Alsdann würden die Leidenspsalmen ihre volle Erhörung gefunden haben durch das Leiden des Herrn, auch ohne ein Leidensgebet. Immerhin würden auch in diesem Falle aus den Leidenspsalmen Folgerungen für das messianische Gebet zu ziehen sein. Zunächst ergiebt sich, daß der hier prophezeite Messias wird beten können; denn auch im poetischen Liede kann der inspirierte Auktor ihm nicht eine Thätigkeit beilegen, deren er nicht fähig ist. Ebenso könnte man andere Eigenschaften des messianischen Gebetes aus diesen Psalmen erweisen, z. B. seinen Anspruch auf Erhörung.

Aber das Gebet scheint nicht bloß Form, nein auch Gegenstand der Prophezeiung zu sein: Die messianischen Leidensgebete prophezeien nicht nur in Gebetsform das Leiden des Messias, sondern auch das Gebet des Leidenden. Indes soll diese These nicht in dem Sinne aufgestellt werden, als habe der Herr jene alttestamentlichen Leidensgebete wörtlich gesprochen (also so, wie viele Erklärer mit Berufung auf Mt 27, 46; Mc 15, 34 vom 21. Psalm annehmen)[1]), sondern nur, daß sie im allgemeinen den Inhalt

[1]) So in jüngster Zeit P. Tiefenthal, O. S. B. „Orationes Christi in psalterio“ (Stud. u. Mittlgen aus d. Bened.- u. Cist.-Ord. 22. Jahrg. 1901. S. 217). Ihm ist Ps. 39 Christi Gebet beim Eintritt in die Welt, 34 das Gebet vor dem Synedrium, 40 Gebet am Kreuze, 108 „evolutio primi verbi in cruce“, 68 „quinti verbi“, 21 „morti proximi“, 15 Gebet gleich nach dem Tode. — Diese Meinung, deren nähere Begründung man abwarten muß, scheint in zwei Punkten zu weit zu gehen: 1. nimmt sie diese Ps. in ihrem Wortlaut für Gebete des Herrn; 2. will sie dieselben ganz bestimmten Gelegenheiten anpassen; das mag angehen für Ps. 39 und 21 (mit einer gewissen Einschränkung) wegen der äußeren Überlieferung, sowie auch für Ps. 15; eine zu genaue Detaillierung aber öffnet subjektiver Willkür die Thore.

seines Gebetes angeben. In der That kehren in den neutestamentlichen Opfer- und Leidensgebeten Christi fast alle Grundgedanken wieder: die Opfergesinnung, die schmerzliche Leidensklage, die Bitte um Errettung und Verherrlichung durch den Vater. Fast alle, sagen wir; denn ein Grundgedanke, der für die Leidenspsalmen geradezu charakteristisch ist, der Jubelruf und das Dankgebet. in dem sie regelmäßig ausklingen, wird im N. T. nicht überliefert, klingt höchstens durch im Hohepriesterlichen Gebete. Hier hätten wir also ein neues bedeutungsvolles Moment im messianischen Gebetsleben, das nur im Schatten der Prophezie überliefert ist. Wir dürfen es benutzen, weil ja einmal die Wiederkehr der übrigen alttestamentlichen Gebetsgedanken im N. T. einen Schluß auch auf diesen erlaubt, dann auch, weil der Jubel- und Dankesruf durchaus passend, ja fast natürlich im Munde des gottmenschlichen Beters erscheint, der auch in der bittersten Todesqual die herrlichen Früchte seines Leidens schaute und für sie sicher Gott gedankt hat. Bedenken wir besonders die später zu erweisende Thatsache, daß der Heiland stets betete, so werden wir auch diesen nur im A. T. enthaltenen Teil des gottmenschlichen Gebetes nicht als bloße Form der Prophezeiung, sondern als wahres und wirkliches, vom hl. Sänger im Geiste geschautes Gebet der Messias ansehen und demgemäß aus ihm Folgerungen ziehen.

Welche Psalmen gehören hierher? Um sicher zu gehen, führen wir nur diejenigen auf, die von der Mehrzahl älterer und neuerer Erklärer als messianisch ausgelegt werden. Es sind von den direkt messianischen Psalmen der 15., das Gebet um die Auferstehung, und der erhabenste der Leidenspsalmen, der 21. Zu diesen kommen die typisch-messianischen Psalmen, welche in ihrem typischen Sinne von Christus volle Geltung haben. Es sind der 39. Psalm mit dem Opfergebet des Messias bei seinem Eintritt in die Welt, der 40., 68. und 108. Psalm. Bei allen diesen ist uns die typische Messianität durch Citate im N. T. verbürgt, die sich nicht als bloße Akkomodationen deuten lassen [1].

Als Charakteristik des messianischen Gebetes ist von hoher Bedeutung Ps. 88, 27: „Er wird mich anrufen: Mein Vater bist

---

[1] Ps. 39, 7—9 in Heb 10, 5 ff.; Ps. 40, 10 bei Jo 13, 18; Ps. 68, 5 bei Jo 15, 25; V. 10 bei Jo 2, 17 u. Röm. 15, 3; 22 bei Jo 19, 28; V. 23 f. in Röm. 11, 9 f.; 26. in Apg 1, 20; Ps 108, 8 in Apg 1, 20. Dazu kommt die reelle Concordanz mit der Leidensgeschichte in vielen Punkten.

Du und mein Gott und Hort meines Heiles.“ Die typische Messianität auch dieses Psalmes steht außer Zweifel, da wir an ihm nur eine Amplifikation der großen Offenbarung Nathans an David [1]) haben; dieselbe, somit auch unser Psalm, geht zunächst auf Salomon und die Königsreihe von Juda, typisch auf den Messias. Besonders unser Vers findet seine volle Erfüllung erst durch das gottmenschliche Gebet.

Endlich ist noch zu nennen der direkt messianische 2. Ps., in welchem (8 f.) der himmlische Vater den verherrlichten Sohn auffordert, sich sein Erbteil zu erbitten, ja zu verlangen. „Verlange von mir, und ich will dir geben die Völker als dein Erbe und als dein Eigentum der Erde Grenzen.“ Es ist die erste Offenbarung der himmlischen Fürbitte des Gottmenschen. So gewährt das Gebetbuch, das die Synagoge der Kirche übergab, das Psalterium Davidicum, wenn auch nicht als erste, sondern nur im Anschluß an die neutestamentliche Erfüllung zu benutzende Quelle, einen tiefen Einblick in das messianische Gebetsleben. Darum wird es uns nicht wundern, wenn die Väter, Antiochener und Alexandriner, allen voran ein hl. Augustinus, gerade in ihren Psalmen-Commentaren ihre schönsten und erhabensten Gedanken über das gottmenschliche Gebet niedergelegt haben.

Außer den Psalmen bietet das A. T. wenig. — Die Stelle Is 53, 12 („er legte für die Übertreter Fürbitte ein“) können wir wenigstens nicht mit Sicherheit heranziehen, da sie von der Vermittelung, dem vermittelnden „Dazwischentreten“ durch das Kreuzesopfer erklärt werden kann. Doch hören wir Is 49, 4 eine Klage des „Knechtes Gottes“ bei Gott wegen der Erfolglosigkeit seines Wirkens unter den Juden. Der Herr erhört ihn, indem er ihm statt des auserwählten Volkes alle Völker giebt (V 6 ff.).

Typen. — Schon in den typischen Psalmen hatten wir es mit dem Gebete alttestamentlicher Personen (vor allem Davids) zu thun, die nach göttlicher Anordnung in ihrem Leiden und Leidensgebet den Messias vorbildeten. Außer ihnen werden noch andere als Typen des messianischen Gebetes genannt, so zunächst Moyses und Aaron [2]), dann überhaupt das ganze Hohepriestertum

[1]) 2 Kge 7, 12—7; 1 Par. 17, 11—4.

[2]) Beide nennt als solche Typen Cyr l. XI. in Jo (zu 17, 9). Über Moses sagt Jo. Damasc. hom. in transfig. 10: „*Μετ' εὐχῆς γὰρ ὁρῶν ἐξαστράπτοντα καὶ Μωϋσέως ἀνεμήσθη δεδοξασμένου τὸ πρόσωπον*“. Cassiodor in Ps.

des Alten Bundes. In der That weist dieses vorbildliche Ähnlichkeit mit dem Hohenpriester des N. B. auf, nicht nur in der Hauptfunktion des Opfers, sondern auch in seiner zweiten Amtsthätigkeit, im fürbittenden Gebet für das Volk[1]. Bezüglich der himmlischen Fürbitte steht diese Typik durch den Hebräerbrief[2] dogmatisch fest. — Unter den Propheten wurde „wegen der leidensvollen Hingabe an sein Volk .. Jeremias stets als Vorbild unseres Herrn angesehen, sodaß die Kirche in ihrer Liturgie manches seiner Worte dem leidenden Heiland in den Mund gelegt hat. Wie der menschgewordene Gottessohn selbst, so verdiente auch Jeremias durch seine Leiden sich das Recht, Fürbitter und Vermittler für sein Volk zu werden (2. Makk. 15, 12—6)"[3]. Der Prophet Jonas ist nach den eigenen Worten des Herrn[4] ein Vorbild für dessen dreitägige Grabesruhe und für seine Auferstehung; es steht nichts im Wege, es erscheint vielmehr nur zu natürlich, diese Typik auch von dem Gebete des Propheten in der Tiefe des Meeres (Jon. 2, 2—10) gelten zu lassen. In der That finden sich in diesem Gebete unverkennbare Anklänge an die messianischen Leidenspsalmen[5].

133, 2: „Moyses quamdiu manus tendebat, Amelech audacia superba premebatur, praesagans crucem beatae passionis". Über Aaron Ambr. in ps. 39 (in illud „Expectans expectavi Dominum"): „Expectatus [Christus] et in Aaron principe sacerdotum, qui inter vivos ac mortuos vivus stetit et serpentem (nicht „Schlange", sondern Participium „die schleichende Seuche") statuit luem mortis, ne a cadaveribus defunctorum ad viventium transiret interitum. Quid enim tam proprium Christi, quam advocatum apud Patrem adstare populorum, mortem suam offerre pro cunctis, repellere necem, vitam reparare perituris".

[1]) Aug. c. ep. Parmeniani II. 8, 16: „Pro quo nullus interpellat, sed ipse interpellat pro omnibus, hic unus verusque Mediator est, cuius typus quoniam praefigurabatur in sacerdote V. T., nullus hic invenitur orasse pro sacerdote". — Das gilt auch für den Fall, daß man die Frage, ob bei den Opfern des Alten Bundes Gebete vorkommen, negativ entscheidet; denn irgend ein Gebet für das Volk muß bestanden haben.

[2]) 7, 25 und besonders 9, 24 f. — Orig. führt (Lev. h. 9, 5) sehr schön die Typik des hohepriesterlichen Gebetes am Versöhnungstage durch; vgl. n. 9.

[3]) Kaulen a. a. O. 2. Teil. 363 f. Bossuet 6, 299 ff. Siehe z. B. Jer. 11, 19 f.; 2 Mc 15, 14.

[4]) Mt 12, 39 f.; 16, 4; Lc 11, 29 f.

[5]) Die bloßen Akkomodationen, auf die sich kein theologischer Beweis aufbauen läßt, übergehen wir. Einer sehr schönen Anwendnng des Regenbogens nach der Sintflut auf die himmlische Fürbitte begegnen wir bei Guitmund. de verit. corp et sang. Christi 2, 32.

Das ist es, was die hl. Schrift uns über das gottmenschliche Gebet bietet, was wir im folgenden an der Hand der Väter und Theologen erklären wollen. Wir schließen diesen Abschnitt, indem wir alles zusammenstellen, was sich an vielen Stellen des N. T. zerstreut über das Gebetsleben Christi findet und fügen an den betreffenden Stellen die Verweise auf das A. T. bei.

A. Stellen über das Gebet Christi im allgemeinen.

Hebr 5, 7. *ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας.*

Der in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen dem darbrachte, der ihn von dem Tode erretten konnte, ist erhört worden wegen seiner Ehrfurcht.

Mt 26, 52. *λέγει . . . ὁ Ἰησοῦς . . .* 53. *ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν Πατέρα μου καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων;*

Da sprach Jesus: „Oder meinst Du, ich kann meinen Vater nicht bitten, und er wird mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zu Gebote stellen?"

Jo 11, 21. *εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς Ἰησοῦν·* 22. *καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεόν, δώσει σοι ὁ θεός.*

Da sprach Martha zu Jesus: 22. „Doch auch jetzt weiß ich, was Du immer von Gott begehrest, das wird Gott Dir geben".

Aus dem A. T. wären anzuführen Is 53, 12: „Er legte für die Übertreter Fürbitte ein", wofern dies nicht von der Fürbitte durch den Kreuzestod zu verstehen ist, und Ps 88, 27: „Er wird mich anrufen: Mein Vater bist Du und mein Gott, Hort meines Heiles".

Mt 4, 8. *ὁ διάβολος . . .* 9: *εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.* 10. *τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὕπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις.*

8. Der Teufel . . . 9. sprach zu ihm: „Dieses alles werde ich Dir geben, wenn Du niederfällst und mich anbetest". 10. Da sprach Jesus zu ihm: „Weiche, Satan! denn es steht geschrieben: Den Herrn, Deinen Gott, sollst Du anbeten".

Lc 4, 6. *εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος . . .* (7.) *σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα.* (8.) *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις.*

6. Der Teufel . . . sprach zu ihm . . . 7. „Wenn Du mich nun anbetest, so soll alles Dein sein." 8. Jesus antwortete und sprach zu ihm: „Es steht geschrieben: Den Herrn, Deinen Gott, sollst Du anbeten".

Jo 4, 22. *ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν.*

Wir beten an, was wir wissen.

B. Stellen über das irdische Gebet Christi (chronologisch geordnet).

1. Beim Eintritt in die Welt.

Heb 10, 5. *διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει· θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δέ κατηρτίσω μοι·* 6. *ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ηὐδόκησας·* 7. *τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου.* 8. *ἀνώτερον λέγων ὅτι θυσίας καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ ηὐδόκησας αἵτινες κατὰ νόμον προσφέρονται,* 9. *τότε εἴρηκεν· ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ.* 10. *ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.*	Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: „Opfer und Gaben hast Du nicht gewollt, einen Leib aber hast Du mir bereitet. 6. An Brandopfern für die Sünden hattest Du kein Wohlgefallen. 7. Da sprach ich: Siehe, ich komme (in der Buchrolle steht von mir geschrieben) Deinen Willen zu thun, o Gott!" 8. Während er zuvor gesagt: „Opfer und Gaben und Brandopfer für die Sünden hast Du nicht gewollt und hast kein Wohlgefallen" an dem, was dem Gesetze gemäß dargebracht wird; 9. „alsdann", sprach er, „Siehe ich komme, o Gott, Deinen Willen zu thun". Er hebt also das erstere auf, um das andere festzusetzen. 10. In diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Christi ein für allemal.

Das Gebet ist entnommen aus dem 39. Psalm.

2. Bei der Taufe.

Lc 3, 21. *ἐγένετο δὲ . . . Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν.*	Es geschah aber . . ., daß auch Jesus getauft wurde, und da er betete, öffnete sich der Himmel.

3. Nach den ersten Wundern in Capharnaum.

Mc 1, 35. *καὶ πρωῒ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κἀκεῖ προσηύχετο.*	Bei früher Morgendämmerung aber stand er auf, ging hinaus und begab sich an einen einsamen Ort und betete allda.

4. Nach der Heilung eines Aussätzigen.

Lc 5, 16. *αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.*	Er aber entwich in die Wüste und betete.

5. Vor der Apostelwahl.

Lc 6, 12. *ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ.*	Es geschah aber in jenen Tagen, daß er hinausging auf den Berg, um zu beten; und er brachte die Nacht im Gebete mit Gott zu.

6. Bei der ersten Brotvermehrung.

Mt 14, 19; Mc 6, 41. *λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν.*	Er nahm die fünf Brode und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf und segnete.

Lc 9, 16. λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτούς.	Da nahm er die fünf Brode und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf und segnete sie.
Jo 6, 11. ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις, ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων.	Jesus aber nahm die Brode und, nachdem er Dank gesagt hatte, teilte er sie unter die aus, welche sich niedergesetzt hatten; desgleichen auch von den Fischen.

7. Vor der Verheißung der hl. Eucharistie.

Mt 14, 23. ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεύξασθαι· ὀψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ.	Und nachdem er das Volk entlassen hatte, stieg er auf den Berg, um in der Einsamkeit zu beten; da es aber Abend geworden, war er allein daselbst.
Mc 6, 46. καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τό ὄρος προσεύξασθαι. 47. καὶ ὀψίας γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς.	Und nachdem er sie entlassen hatte, ging er auf den Berg, um zu beten. 47. Da es nun spät geworden, befand sich das Schiff mitten auf dem Meere, und er selbst allein auf dem Lande.

8. Bei der Heilung des Taubstummen.

Mc 7, 34. ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν.	Er sah gen Himmel auf und seufzte.

9. Bei der zweiten Brotvermehrung.

Mt 15, 36. ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν.	Er nahm die sieben Brode und die Fische, dankte und brach.
Mc 8, 6. λαβών τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν . . . 7. καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ . . . εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι.	Er nahm die sieben Brode und dankte und brach dieselben . . . 7. Sie hatten auch wenige Fischlein; auch diese segnete er und ließ sie vorlegen.

10. Vor der Verheißung des Primats.

Lc 9, 18. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί.	Und es geschah, als er allein war und betete, waren auch seine Jünger bei ihm.

11. Bei der Verklärung.

Lc 9, 29. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον.	Und während er betete, ward das Aussehen seines Gesichtes ein anderes.

12. Dankgebet nach der Rückkehr der „Siebenzig".

Mt 11, 25. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· 26. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.	Zu jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach: „Ich preise Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde! daß Du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Einfältigen aber offenbart hast. 26. Ja, o Vater! weil es also wohlgefällig gewesen ist vor Dir".

Lc 10, 21. Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.

In derselben Stunde frohlockte Jesus im hl. Geiste und sprach: „Ich preise Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde! daß Du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbaret hast. Ja, Vater! denn also ist es wohlgefällig gewesen vor Dir".

13. Vor dem „Vater unser".

Lc 11, 1. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις τῶν μαθητῶν.

Und es geschah, da er an einem Orte betete, sprach, als er aufhörte, ein Jünger zu ihm.

14. Bei der Auferweckung des Lazarus.

Jo 11, 41. Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν· πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. 42. ἐγὼ δὲ ᾔδειν, ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλα διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

Jesus aber erhob seine Augen zum Himmel und sprach: „Vater! ich danke Dir, daß Du mich erhört hast! 42 Ich aber wußte, daß Du mich allezeit erhörest; jedoch um des Volkes willen, das herumsteht, habe ich es gesagt, damit sie glaubten, daß Du mich gesandt hast".

15. Die Segnung der Kinder.

Mt 19, 13. Τότε προσηνέχθησαν αὐτῷ παιδία ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται . . . 15. καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπορεύθη ἐκεῖθεν.

Alsdann wurden Kinder zu ihm gebracht, daß er ihnen die Hände auflege und über sie bete . . . 15. und nachdem er ihnen die Hände aufgelegt, ging er von da hinweg.

Mc 10, 13. καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία ἵνα ἅψηται αὐτῶν . . . 16. καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά.

Und sie brachten Kindlein zu ihm, daß er sie berühren möchte . . . 16. Und er schloß sie in seine Arme, legte ihnen die Hände auf und segnete sie.

Lc 18, 15. προσεφέρον δὲ αὐτῷ καὶ τὰ βρέφη ἵνα αὐτῶν ἅπτηται.

Sie brachten auch die Kinder zu ihm, daß er sie berühren möchte.

16. Gebet um Verherrlichung.

Jo 12, 27. νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. 28. Πάτερ, δόξασον σου τὸ ὄνομα.

„Jetzt ist meine Seele in Verwirrung, und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen. 28. Vater, verherrliche Deinen Namen!"

17. Bei der Einsetzung der hl. Eucharistie.

Mt 26, 26. Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν . . . 27. καὶ λαβὼν ποτήριον καί εὐχαριστήσας ἔδωκεν.

Während sie aber aßen, nahm Jesus Brot, segnete es und brach es . . . 27. und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen denselben.

Mc 14, 22. Ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν ... 23. καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς.

Luc 22, 19. λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν ... 20. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι.

1. Cor 11, 23. ἔλαβεν ἄρτον 24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν ... 25. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι.

Während sie aßen, nahm Jesus Brot, segnete es und brach es ... 23. und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen denselben.

Er nahm das Brot, dankte und brach es ... 20. gleicherweise nahm er auch den Kelch nach dem Mahle.

Er nahm das Brot, 24. dankte und brach es ... 25. gleicherweise nahm er auch den Kelch nach dem Mahle.

18. Für den Glauben des Petrus.

Luc 22, 31. Σίμων, Σίμον, ἰδοὺ ὁ Σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· 32. ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.

„Simon, Simon! Siehe, der Satan hat darnach verlangt, um euch sieben zu dürfen wie den Weizen. 32. Ich aber habe für Dich gebetet, daß Dein Glaube nicht aufhöre; und Du hinwiederum stärke Deine Brüder!“

19. Hohepriesterliches Gebet. (Jo 17).

a. Bitte um die eigene Verherrlichung (1—5).

Ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν·

Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, 2. καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. 3. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀλήθινον θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. 4. Ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω· 5. καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

Die Augen zum Himmel erhebend, sprach er:

„Vater! Die Stunde ist gekommen, verherrliche Deinen Sohn, damit Dein Sohn Dich verherrliche, 2. gleichwie Du ihm Gewalt gegeben hast über alles Fleisch, damit er allen, die Du ihm gegeben, das ewige Leben verleihe. 3. Dies ist aber das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den alleinigen wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesus Christus. 4. Ich habe Dich verherrlicht auf Erden, ich habe das Werk vollbracht, das Du mir zu verrichten gegeben. Und jetzt, verherrliche Du mich, Vater! bei Dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei Dir hatte, ehe die Welt war.

b. Gebet für die Apostel (6—19).

6. Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας, καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν· 7. νῦν ἔγνωκαν ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς μοι παρὰ σοῦ εἰσιν· 8. ὅτι τα ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς καὶ αὐτοὶ

Ich habe Deinen Namen den Menschen kund gethan, welche Du mir von der Welt gegeben hast. Sie waren Dein, und Du hast sie mir gegeben; und sie haben Dein Wort bewahrt. 7. Jetzt haben sie erkannt, daß alles, was Du mir gegeben, von Dir

ἔλαβον, καί ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. 9. *Ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ· οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν,* 10. *καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σά ἐμά, καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς·* 11. *καὶ οὐκέτι εἰμί ἐν τῷ κόσμῳ καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν, κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι· πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς.* 12. *ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν, ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο, εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ.* 13. *νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι, καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς.* 14. *ἐγώ δέδωκα αὐτοῖς τον λόγον σου καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτοὺς ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου.* 15. *οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.* 16. *ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου.* 17. *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.* 18. *Καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον·* 19. *καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.*

ist. 8. Denn die Worte, die Du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben und sie haben dieselben angenommen und wahrhaftig erkannt, daß ich von Dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß Du mich gesandt hast. 9. Ich bitte für sie. Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche Du mir gegeben hast, weil sie Dein sind. 10. Und alles, was mein ist, ist Dein, und was Dein ist, ist mein; und ich bin in ihnen verherrlicht. 11. Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich komme zu Dir. Heiliger Vater! bewahre sie in Deinem Namen, den Du mir gegeben hast, damit sie eins seien, wie auch wir! 12. Da ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in Deinem Namen, den Du mir gegeben hast, und ich habe sie behütet, und keiner von ihnen ging verloren, außer der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt werde. 13. Jetzt aber komme ich zu Dir, und dieses rede ich in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben. 14. Ich habe ihnen Dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht von der Welt sind, so wie auch ich nicht von der Welt bin. 15. Nicht bitte ich, daß Du sie aus der Welt wegnehmest, sondern daß Du sie bewahrest vor dem Bösen. 16. Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin 17. Heilige sie in der Wahrheit! Dein Wort ist Wahrheit. 18. Wie Du mich in die Welt gesandt hast, habe ich auch sie in die Welt gesandt. 19. und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien.

c. Gebet für die Gläubigen (20—6).

Οὐ περὶ δὲ τούτων ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τὸν λόγον αὐτῶν εἰς ἐμέ, 21. *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν*

Aber nicht für sie allein bitte ich, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben, 21. damit alle eins seien, wie Du, Vater, in mir und ich in Dir, damit

ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας. 22. κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν· 23. ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. 24. πατήρ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. 25. πατὴρ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας· 26. καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς.

auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast. 22. Und ich habe die Herrlichkeit, welche Du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie auch wir eins sind. 23. Ich in ihnen und Du in mir, damit sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, daß Du mich gesandt und sie geliebt hast, wie Du auch mich geliebt. 24. Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die Du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die Du mir gegeben hast, weil Du mich liebtest vor Gründung der Welt. 25. Gerechter Vater, und die Welt hat Dich nicht erkannt; ich aber habe Dich erkannt, und diese haben erkannt, daß Du mich gesandt hast. 26. Und ich habe ihnen Deinen Namen kundgethan und ich werde ihn kund thun, damit die Liebe, mit welcher Du mich geliebet, in ihnen sei und ich in ihnen."

20. Hymnus nach dem Abendmahl.

Mt 26, 30; Mc 14, 26. καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

Und nachdem sie den Lobgesang gesprochen, gingen sie hinaus auf den Ölberg.

21. Ölbergsgebet.

Mt 26, 39. προελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος καὶ λέγων· πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ' ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ . . 42. πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο λέγων· πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν, ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω, γενηθήτω τὸ θέλημά σου . . . 44. καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου, τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν.

Nachdem er ein wenig vorwärts gegangen war, fiel er auf sein Angesicht, betete und sprach: „Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber, jedoch nicht, wie ich will, sondern wie Du". 42. Wiederum ging er zum zweiten Male hinweg, betete und sprach: „Mein Vater! Wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe Dein Wille!" . . . 44. und er verließ sie, ging wieder hinweg und betete zum dritten Male, indem er die nämlichen Worte sprach.

Mc 14, 35. προελθὼν μικρὸν ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσηύχετο ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα 36. καὶ ἔλεγεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον

Er ging ein wenig weiter, fiel auf die Erde nieder nnd betete, daß, wenn es möglich wäre, die Stunde vor ihm vorüberginge. 36. Und er sprach: „Abba, Vater! Dir ist alles möglich,

τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ . . . 39. καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών . . . 41. καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς.

nimm diesen Kelch weg von mir, doch nicht was ich will, sondern was Du willst . . . 39. Und er ging wieder hin und betete, indem er dieselben Worte sprach . . . 41. und er kam zum dritten Male und sprach zu ihnen.

Lc 22, 41. καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολὴν καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο 42. λέγων· πάτερ, εἰ βούλει, παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου, ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω. 43. ὤφθη δε αὐτῷ ἄγγελος ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν. 44. καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο· καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν. 45. καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς κ. τ. λ.

Und er entfernte sich von ihnen einen Steinwurf weit, kniete nieder und betete und 42. sprach: „Vater, wenn Du willst, so nimm diesen Kelch hinweg von mir; jedoch nicht mein Wille, sondern der Deine geschehe!" 43. Es erschien ihm aber ein Engel vom Himmel und stärkte ihn. Und als ihn die Todesangst befiel, betete er inständiger. 44. Und sein Schweiß ward wie Tropfen auf die Erde herabrinnenden Blutes. 45. Und er stand auf vom Gebete.

22. Gebet für die Kreuziger.

Lc 23, 34. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.

Jesus aber sprach: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun".

23. Klage über Gottverlassenheit.

Mt 27, 46. περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἠλεὶ ἠλεὶ λεμὰ σαβαχθανεί; τοῦτ' ἔστιν· θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες;

Um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme und sprach: „Eli Eli lamma sabacthani?" Das ist: „Mein Gott, mein Gott! warum hast Du mich verlassen?"

Mc 15, 34. καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ἐλωῒ ἐλωῒ λαμὰ σαβαχθανεί; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

Und um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme und sprach: „Eloi Eloi lamma sabacthani?" Das ist verdolmetschet: „Mein Gott, mein Gott! warum hast Du mich verlassen?"

Hier sind einzuschalten die alttestamentlichen Leidensklagen, Ps. 39, 40, 68, 108, wenigstens zum Teil, und ganz der berühmteste und erhabenste Leidenspsalm, Ps. 21; ebenso die messianische Klage über die Erfolglosigkeit des Werkes bei Js 49, 4 und die Leidensklagen des Propheten Jeremias.

24. Sterbegebet.

Mt 27, 50. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα.

Jesus aber rief wiederum mit lauter Stimme und gab den Geist auf.

Mc 15, 37. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν.

Jesus aber rief mit lauter Stimme und gab den Geist auf.

Lc 23, 46. *καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν.*

Und Jesus rief mit lauter Stimme und sprach: „Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist". Und indem er dies sagte, verschied er.

Jo 19, 30. *καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα.*

Und das Haupt neigend, übergab er seinen Geist.

Hier ist einzufügen der Ps. 15 als Gebet um die Auferstehung; ebenso das Gebet des Jonas.

25. Am Auferstehungstage in Emmaus.

Lc 24, 30. *λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν.*

Er nahm das Brot und segnete es.

26. Segen bei der Himmelfahrt.

Lc 24, 50. *ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς.* 51. *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν.*

Seine Hände erhebend, segnete er sie. 51. Und es geschah, während er sie segnete, schied er von ihnen.

C. Stellen über die himmlische Fürbitte Christi.

Jo 14, 16. *κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν.*

Und ich werde den Vater bitten, und er wird Euch einen anderen Anwalt (Beistand) geben.

16, 26. *καὶ οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν·* 27. *αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε.*

Und ich sage nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde; 27. denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt.

1. Jo 2, 1. *καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.* 2. *καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.*

Aber wenn auch jemand gesündigt hat, so haben wir einen Anwalt (Beistand) bei dem Vater, Jesus Christus, den Gerechten 2. und er ist die Sühne für unsere Sünden; nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt.

Röm. 8, 34. *Τίς ὁ κατακρινῶν; Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.*

Wer ist es, der verdammen sollte? Christus Jesus ist da, der gestorben ist, ja der auch auferstanden ist, der zur rechten Hand Gottes sitzet, der auch fürbittet für uns.

Heb 7, 24. *ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην·* 25. *ὅθεν καὶ σῴζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.*

Dieser aber hat dadurch, daß er ewig bleibt, ein Priestertum, das un vergänglich ist. 25. Deshalb kann er auch für alle Zeit diejenigen erretten, welche durch ihn Gott nahen, da er immerdar lebt, um für sie einzutreten.

9, 24. *οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφα-*

Denn nicht in ein von Menschenhänden gemachtes Allerheiligste ging Jesus ein, das Nachbild des wahrhaf-

νισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν.

tigen, sondern in den Himmel selbst, um nunmehr vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen,

Aus dem A. T. gehören hierher Ps 2, 8 f., ferner Aaron und das jüdische Hohepriestertum überhaupt als Typen der himmlischen Fürbitte; in etwa auch Moyses.

D. Stellen über unser Gebet im Namen Christi und durch Christus.

Mt 18, 19. πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. 20. Οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.

Abermals sage ich euch: Wenn zwei aus euch auf Erden eines Sinnes sein werden über was immer für eine Sache, um die sie bitten wollen, so wird sie ihnen von meinem Vater, der im Himmel ist, zu teil werden. 20. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, dort bin ich mitten unter ihnen.

Jo 14, 13. ὅ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ. 14. ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω.

Um was immer ihr in meinem Namen bitten werdet, das werde ich thun, damit der Vater in dem Sohne verherrlicht werde. 14. Wenn ihr mich um etwas bitten werdet in meinem Namen, so werde ich es thun.

15, 7. ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσεσθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν.

Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, so werdet ihr bitten, um was immer ihr wollt, und es wird euch gewährt werden.

16, 23. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου· 24. ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου· αἰτεῖτε καὶ λήμψεσθε, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη . . . 26. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε.

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr den Vater um etwas bitten werdet, so wird er es euch in meinem Namen geben. 24. Bisher habt ihr um nichts gebeten in meinem Namen. Bittet und ihr werdet empfangen, damit euere Freude vollkommen sei . . . 26. An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten.

Röm 1, 8. εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν.

Ich danke meinem Gott durch Jesus Christus um euer aller willen.

Gal 4, 6. ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.

Gott sandte den Geist seines Sohnes in euere Herzen, der da ruft: „Abba, Vater!“

Eph 5, 20. εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.

Immerdar danksagend für alles, im Namen unseres Herrn Jesu Christi, dem Gott und Vater.

Col 3, 17. *πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.*

Alles was ihr immer thun möget in Wort oder in Werk, das thut alles im Namen des Herrn Jesus Christus, indem ihr Gott und dem Vater durch ihn danksaget!

Heb 13, 15. *δι' αὐτοῦ ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*

Durch ihn also laßt uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, das ist, die Frucht der Lippen, welche seinen Namen preisen!

1 Pet 2, 5. *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Und werdet auch ihr als lebendige Steine gebaut auf ihn als ein geistiger Tempel zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, welche Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus!

---

§ 2. Die Väter.

Allgemeines. — Neben dem Worte Gottes sind unsere Quelle die hl. Väter. Sie haben den Schatz der hl. Schrift, ihre Lehre über das Gebet des Gottessohnes, treu bewahrt und erklärt; ihre Erklärung bietet uns dort, wo sie übereinstimmen, eine bleibende authentische Norm. Doch dürfen wir von ihnen nicht zu viel verlangen. Es lag für sie keine Veranlassung vor, unsere Lehre systematisch zu behandeln; in der Regel sprechen sie vom Gebetsleben Jesu Christi nur gelegentlich, nämlich einmal in ihren exegetischen Arbeiten an den betreffenden Stellen (und zwar nicht nur des N. T., sondern wie schon S. 9 bemerkt, namentlich der Ps.), dann auch in ihren Schriften über das Gebet und besonders das „Vater Unser", endlich im Kampfe gegen Irrlehrer. Auf die Häresien wird auch in den exegetischen Werken sehr oft Rücksicht genommen. — Die Lehre der Väter über das Gebetsleben Christi erscheint als ein Mosaik, aus vielen Steinchen zusammengesetzt. Im folgenden versuchen wir diese zusammenzulesen. Es lassen sich in der Lehrdarstellung der Väter vier Perioden unterscheiden:

1. Die ältere Zeit;
2. Die Epoche des Arianismus;
3. Die Zeit der christologischen Kämpfe;
4. Die letzte Periode der Väter.

Die ältere Zeit. — In der älteren Zeit suchen wir bei den apostolischen Vätern vergebens auch nur nach einer Erwähnung unseres Gegenstandes; es wäre da höchstens

eine Stelle aus dem Martyrium des hl. Polycarpus[1]) anzuführen, welcher Gott preist „durch den ewigen und himmlischen Hohepriester Jesus Christus“. Der hl. Justinus, der Apologet, giebt in seinem Zwiegespräch mit dem Juden Tryphon eine vollständige Exegese des messianischen Leidensgebetes, Psalm 21[2]). Weniges, Wertvolles bietet Hippolytus, besonders in der Erklärung des 2. Psalmes. Ein Fragment davon hat Theodoret in seinem Dialog *Ἀσύγχυτος* aufbewahrt. Auch Tertullian und sein Verehrer, der hl. Cyprian, geben wenige, aber sehr schätzenswerte Winke. Bei letzterem[3]) wird auf das Erbeten als auf eine besondere Art, geistige Güter zu erwerben, ganz deutlich hingewiesen. In dem Häretikerverzeichnis, das dem Werke „de praescriptionibus“ des ersteren angefügt ist, wird der abenteuerlichen Irrlehre des Theodotus des Wechslers, gedacht[4]), welcher behauptete, „Christus sei geringer als Melchisedech, weil jener für die Menschen als ihr Fürbitter oder Anwalt eintrete, Melchisedech dagegen thue solches für die himmlischen Engel und Kräfte“. Die Anhänger dieser sonderbaren Doktrin hießen Melchisedechianer.

Ferner müssen wir aus dieser Periode zwei Alexandriner nennen, Origenes und seinen Schüler Dionysius den Großen. Origenes erwähnt das Gebet des Herrn oft, sowohl in seiner Schrift „Über das Gebet“, als auch in seinen Kommentaren zum A. und N. T. An einzelnen Stellen drückt er sich so korrekt aus, als man nur wünschen mag, so bei der Erklärung des Ölbergsgebetes[5]). Diesen stehen aber andere Stellen entgegen, an denen er offen den Subordinatianismus der späteren Arianer zu lehren scheint, so besonders de orat. 14.; contra Cels. 2, 29; 8, 13, wo er nur zum Vater gebetet wissen will; im Sohne

[1]) 14, 3; ed Funk vol. 1, 298.

[2]) cap. 98—106. Er leitet seinen Kommentar ein mit den Worten: *„τὰ πάντα δὲ ψαλμοῦ εἴποιμι ἄν, ὅπως καὶ τὸ πρὸς τὸν πατέρα εὐσεβὲς αὐτοῦ ἀκούσητε καὶ ὡς εἰς ἐκεῖνον πάντα ἀναφέρει, ὡς αὐτὸς δι᾽ ἐκείνου καὶ σωθῆναι ἀπὸ τοῦ θανάτου τούτου αἰτῶν ἅμα τε . . . ἀποδεικνύων ὅτι ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος“*.

[3]) de or. 30. — [4]) cap. 53.

[5]) in Mt 26, 36: „Suscipiens enim naturam carnis humanae, omnes proprietates implevit, ut non in phantasia carnem habuisse existimaretur, sed in veritate, secundum quod in hoc loco orat calicem passionis transire a se, sed non sicut ipse, sed sicut vult Pater. Haec ergo voluntas quam dicit „non quod ego volo sed quod tu“ non est secundam substantiam divinam et impassibilem, sed secundum naturam humanam eius et infirmam.“

sieht er nur den Hohenpriester, der unsere Gebete Gott darbringt, durch den wir zu Gott beten. Es fehlt auch für diese und andere schwierige Stellen nicht an Rechtfertigungsversuchen [1]. Die Hervorhebung des priesterlichen Charakters der Fürbitte Christi ist ein Verdienst des Origenes; aber dies Verdienst geht verloren, wenn er das Hauptmerkmal dieses Priestertums, die Weihe zum Priestertum durch die hypostatische Union, nicht festhält. Der große Alexandriner bleibt eine etwas verdächtige Auktorität. Sein Schüler Dionysius dagegen, der ebenfalls in den Verdacht des Subordinatianismus geriet, zeigt gerade bei Entwicklung seiner Lehre vom Gebete Christi, wie unbegründet diese Anklage war. Wir besitzen von Bedeutung eigentlich nur ein Fragment über Lc 22, 42—8 [2], eine Erklärung des Ölbergsgebetes.

Die Angriffe der Arianer. — Eine neue Periode theologischer Arbeit für die Lehre von der Person Christi und auch für die Lehre von seinem Gebet beginnt mit dem Auftreten des Arianismus. Es ist bekannt, daß die Arianer, und unter ihnen besonders die unter dem Namen der Anomöer bekannte schroffe Richtung, sich an alle Stellen der hl. Schrift anklammerten, in welchen von Christus Niedriges („ταπεινά, humilia") [3] ausgesagt wird. Auch die Macedonianer folgten ihnen, und selbst die mildere Richtung, der Semiarianismus, zeigte, daß er im tiefsten Grunde dem katholischen Dogma genau so fern stand, wie die unversöhnlichen Anomöer. Jene Stellen erklärten sie alle von der göttlichen Natur Christi und leiteten daraus ihr Recht ab, den Logos als ein niederes Wesen aufzufassen. Nicht in der letzten Reihe standen vom Beginn der gewaltigen Häresie an die Stellen über das Gebet des Herrn; das Gebet ist nach arianischer Lehre einfachhin unverträglich mit einer dem Vater gleichen göttlichen

---

[1] In G. Bulli def. fidei Nic. (b. Migne PP. gr. 17, 1312 f.) wird Orig. c. Cels. 2, 29; 8, 13 verteidigt mit der Unterscheidung zwischen Christus als Gott und Christus als Mittler, und darauf hingewiesen, daß auch die Kirche, wenn sie Christus in dieser letzten Beziehung betrachtet, wie Origenes nicht zu ihm, sondern durch ihn („per Dominum nostrum Jesum Christum") ihre Gebete an Gott richtet. Zu Röm. 10, 14 f. will Orig., daß alle in gleicher Weise zu Christus wie zum Vater beten. Siehe Petav. trin. III, 7, 15.

[2] M. 10, 1589—96. Er sieht im Gebet Christi einen Beweis seiner wahren Menschheit (a. a. O. 1592, ἕνεκεν οἰκονομίας 1593).

[3] Der Ausdruck ist entnommen Phil. 2, 8 „ἐταπείνωσεν ἑαυτόν", Vulg. „humiliavit semetipsum".

Persönlichkeit und einer göttlichen Natur des Logos[1]), (letzteres freilich auch nach unserer). Als Thätigkeit nicht bloß der Person, sondern auch der Natur des Logos faßten sie das Gebet auf. Sie suchten ferner vor allem diejenigen Gebete aus, in welchem der Heiland sich besonders demütig an Gott wendet, so namentlich das Ölbergsgebet[2]). Mit den Anomöern erscheinen in Antiochia die Juden[3]) vereinigt. Auch ein Heide, der Apostat Julian, kritisiert in seiner spöttischen Art das Ölbergsgebet des Erlösers der Menschheit[4]).

Widerlegung durch die Väter. — Diesen Angriffen gegenüber unterscheiden die hl. Väter von dem großen Athanasius an scharf zwischen *θεολογία* und *οἰκονομία,* zwischen dem, was Christo von Ewigkeit her seiner göttlichen Natur nach, und dem was ihm in der Zeit seit seiner Menschwerdung, der menschlichen Natur nach zukommt. Diese Unterscheidung kehrt beständig wieder bei griechischen und lateinischen Vätern, nicht minder in den eigentlichen polemischen Werken, als in den Kommentaren, in welchen sie ebenfalls bei passender Gelegenheit die große Irrlehre ihrer Tage bekämpfen. Beim Gebet, so sagen sie, spricht

---

[1]) „*ἐκεῖνοι μὲν λέγουσιν, ὅτι θεότητός ἐστιν ἡ εὐχὴ, ἡμεῖς δὲ λέγομεν ὅτι τῆς οἰκονομίας*“ (Chrys. hom. 7. contra Anom.). Welche Bedeutung diesem Einwurf beigelegt wurde, zeigt Epiphanius in seiner Besprechung der arianischen Irrlehre (haer. 69); hier (n. 28 f.) widerlegt er diesen Einwand ausführlich. S. Petav. XII, 11, 2.

[2]) Pseudo-Chrys. (hom. in „Pater, si possibile est“, M. 61, 753): „*Νῦν Εὐνόμιος χαίρει, νῦν Ἄρειος εὐφραίνεται, ὡς εὑρηκότες ῥήματα βλάσφημα κατὰ τῆς ἀληθείας συρίζοντα*“, und (752): „*πολὺς ἡμῖν ὁ αἱρετικῶν ἐπίκειται σύλλογος, τί λέγων· . . . ὁρᾷς πῶς εὔχεται τῷ πατρί;*“. Hilarius (Trin. 10, 9) nennt mit dem Ölbergsgebet die Klage der Gottverlassenheit und das letzte Wort am Kreuze als arianische Argumente. Auch das Gebet um Verklärung (Jo 12 und 17) wurde gern benutzt. Gregor von Nazianz zählt in der 4. oratio theologica die zehn hauptsächlichsten Einwürfe der Arianer auf; beim zweiten Einwand wird das Gebet, namentlich die Klage der Gottverlassenheit, erwähnt; neunter Einwand ist die himmlische Fürbitte. Es scheinen so ziemlich alle Gebete Christi den Arianern zum Anstoß geworden zu sein.

[3]) Chrys. hom. de precibus Chr.

[4]) „*Ἀλλὰ καὶ ταῦτα προσεύχεται ὁ Ἰησοῦς οἷα ἄθλιος ἄνθρωπος συμφορὰν φέρειν εὐκόλως οὐ δυνάμενος*“ (b. Theod. Mopsv. in Lc 22, 39; M. 66, 724). So faßt der Heide, in stoischer Manier, ohne Verständnis für die wahre Menschennatur Christi und für wahre Menschennatur überhaupt, kalt und gefühllos, die Leidensnacht von Gethsemane auf. Damit kennzeichnet er sich und das ganze Heidentum besser, als viele Bände es vermögen.

der Heiland „ὡς ἄνθρωπος“ [1]), „ἀνθρωπίνως“ [2]), „ἀνθρωπινότερον ... καὶ συγκαταβατικώτερον [3]), „ἀνθρωπινότερον ... καὶ οἰκονομικότερον“ [4]), „οἰκονομικῶς ὡς ἄνθρωπος“ [5]). Bei den Lateinern wird das „secundum hominem rogat“ [6]) ein stehender Ausdruck. Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren; wir finden deren bei allen Vätern, die ex professo oder auch nur gelegentlich gegen die Arianer schrieben, so bei Gregor von Nazianz, Chrysostomus [7]), Nilus [8]), Didymus [9]), Hesychius [10]), Cyrillus, Ambrosius, Hilarius, Gregor dem Großen. Besondere Erwähnung verdient der hl. Augustinus, zumal seine enarratio in psalmos. Er spricht besonders gern vom Gebete Christi als dem Gebete des Hauptes der Kirche.

Neben dieser Auslegung, die man „communis Patrum“ nennen muß, scheinen Abschwächungen der Schriftstellen über das Gebet Christi versucht worden zu sein. Dies geht aus einer Stelle des Hesychius hervor, in welcher er offenbar auf solche Deutungen Bezug nimmt, aber nur, um sie mit aller Kraft zurückzuweisen. Bei der Erklärung des Leidenspsalmes 68 zieht er (zu V. 17) das Ölbergsgebet und Heb 5, 7 heran und schreibt dann sehr nachdrücklich: „Nicht aus Verstellung, nicht um den Satan zu täuschen, nicht im Namen der Welt; sondern in eigener Person betet Christus, der Menschwerdung gemäß, freiwillig, mit lautem Rufen“ [11]).

---

[1]) Theodoret zu Heb 9, 24.

[2]) Derselbe zu Ps 15, 4.

[3]) Damasc. zu Röm 8, 34.

[4]) Theoph. in 1. Jo 2, 1.

[5]) Ammonius d. J. zu Jo 16, 26 und 17, 5 (M. 85, 1501).

[6]) Ambr. de fide. IV. 5, 57.

[7]) „τὸ ταπεινὸν διὰ τὴν ἀνθρωπότητα.“ hom. 17, 1 in Heb (zu 9, 24); vergl. h. 8, 2; 13, 3 in Heb. — [8]) ep. 114 (M 79. 132).

[9]) de trin III, 21 (M 39, 900 sqq.)

[10]) z. B. zu Ps. 108, 21: „καὶ ταῦτα ἀνθρωπίνως εἴρηκεν ὁ Δεσπότης Χριστός. Πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπινα πλὴν ἁμαρτίας πεπλήρωκεν. Ἐτέχθη γὰρ κατὰ νόμον φύσεως. Τὸ μὲν γὰρ ἐκ γυναικὸς, τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως· ὑπὲρ ταύτην δὲ ἐκ παρθένου. Ἐδέξατο σπάργανα καὶ περιτομὴν καὶ τὴν ἐκ γάλακτος τροφήν· καὶ θυσίας ἐξήνεγκεν, ἐνήστευσε καὶ ἐπείνησε καὶ ἐδίψησε καὶ ἐκοπίασεν· οὕτω καὶ προσευχόμενος ἐν τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις διηνεγκῶς ἀναγέγραπται· καὶ ἐνταῦθα ἀνθρωπίνως τὴν θείαν ἐπικαλεῖται βοήθειαν“. Diese Stelle findet sich wörtlich auch bei Theodoret (zu ders. St.) — Der Ps.-Kommentar des Hesychius wurde bisher dem Athanasius zugeschrieben. Faulhaber und Mercati weisen ihn dem Hesychius zu (Presbyter von Jerusalem, gest. um 438).

[11]) „οὐκ ἐν ὑποκρίσει, οὐκ ἐπὶ τὸ δελεᾶσαι τὸν σατανᾶν, οὐ τὸ τοῦ κόσμου οἰκειούμενος θέλημα· ἀλλ᾽ ἐξ οἰκείου προσώπου ὁ Χριστὸς οἰκονομικῶς ἑκουσίως προσεύχεται μετὰ κραυγῆς.“ S. Anm. 10.

Also, das will der hl. Lehrer ausdrücklich gesagt haben, das Gebet Christi war erstens keine Verstellung, war zweitens nicht dazu bestimmt, den Satan zu täuschen, war drittens auch nicht im Namen der Welt gesprochen, sondern in eigenem Namen, in eigener Person (*ἐξ οἰκείου προσώπου*), in seiner Menschennatur (*οἰκονομικῶς*), freiwillig (*ἑκουσίως*) übernommen.

Aber haben nicht fast alle großen Väter (Gregor von Nazianz, Cyrillus, Damascenus, Ambrosius, Augustinus, Leo) eine der hier so scharf verpönten Auslegungen zu der ihrigen gemacht? Haben sie nicht alle wenigstens das eine oder das andere Gebet Christi so erklärt, als habe er es im Namen der Welt, in unserem Namen gesprochen? Gewiß haben sie das gethan, allen voran der große Athanasius, aber (und darauf kommt es an) nicht unter Leugnung, sondern unter Voraussetzung der Wahrheit und Wirklichkeit dieses Gebetes für die menschliche Natur Christi selbst. Bei allen diesen Vätern läßt sich die erste und nächstliegende litterale Anwendung auf Christus nachweisen [1]. Jene Erklärung hat also bei ihnen nicht den Charakter einer Abschwächung.

Außer der Festlegung des Gebetes als einer Thätigkeit der menschlichen Natur, haben die Väter dieser Zeit bezüglich der Notwendigkeit des Gebetes wichtige Sätze aufgestellt. Es ist ein besonderes Verdienst des Petavius, hierauf hingewiesen und das einschlägige Material der Patristik verwertet zu haben.

Gegen die Apollinaristen, welche die Wahrheit einer vernünftigen Menschenseele in Christo leugneten, gebrauchen die Väter mehrere Gebete Christi ihrem Inhalte nach, namentlich das Ölbergsgebet und sein letztes Gebet am Kreuz, ohne daß das Gebetsleben als solches zum Beweise gebraucht wird, wenigstens nicht der Regel nach. Doch liegt grade im Gebet ein kräftiger Beweis gegen jene Irrlehre. Denn zum Beten gehört ein vernünftiger, unter Gott stehender Geist. Also ist ein solcher in Christo festzuhalten, und nicht eine Informierung durch den Logos anzunehmen. Das Ölbergsgebet und das Gebet um Verklärung (Jo 12) wurden gegen die Doketen [2]) gebraucht.

Die christologischen Kämpfe. Das Gebet Christi wird auch, wenngleich nicht so oft, in den großen Kämpfen erwähnt,

---

[1]) Näheres darüber § 20.

[2]) Theodoret sagt bei der Erklärung von Röm. 8, 34, dies sei ein klarer Beweis, daß „*οὐ φαντασίᾳ καὶ δοκήσει τὸ τῆς οἰκονομίας ἐτελέσθη μυστήριον*“.

in welchen Cyrillus gegen Nestorius, Leo der Große gegen Eutyches den Glauben der Kirche verteidigten. Nestorius zeigt sich auch hier als vollendeter Rationalist. Er schrieb nicht nur das Gebet dem vom Logos verschiedenen „*ἄνθρωπος συναφθείς*“ Christus zu, sondern unterschied auch Grade der Vereinigung dieses Menschen mit dem Gott Logos. Auch des Gebetes Christi wird in diesem Zusammenhang gedacht [1]).

Wenn man in den Schriften des Theodoret von Cyrus der Lehre über das Gebet Christi nachgeht, erkennt man bald, wie scharf er das Göttliche und Menschliche in Christus unterscheidet [2]); ja, es zeigt sich bald, daß es sich hier nicht nur um Unterscheiden, sondern um Scheiden und Trennen der Naturen und — Personen handelt. Bisweilen offenbart sich der Nestorianismus ganz unverhüllt [3]). Darum wurde im Dreikapitelstreit bei der Verurteilung der Schriften des Theodoret eigens seiner Lehre vom Gebete Christi gedacht [4]). — Trotz seiner irrigen Anschauung in

---

[1]) „Apostolus dixit (Heb 2, 17): „hic qui fidelis Deo factus est pontifex“. Factus est enim, non perpetuo fuerat, hic, qui paulatim in pontificis profecit dignitatem. Audi hanc vocem tibi evidentius declamantem (Heb 5, 7—9): „qui in diebus carnis suae preces supplicationesque . . . offerens . . . consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae“. Consummatur autem id, quod paulatim proficit, haeretice!“ (Nestorius s. 6 n. 8.) Vgl. Franzelin de Verbo Inc. (Romae 1874) 223. Ähnlich Leporius, der 426 in Carthago widerrief. (S. Hardouin I col. 1267, Scheeben 3, 167).

[2]) z. B. zu Ps. 15, 2. Das Gebet ist: „*τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως . . . καὶ οὐ τῆς ἀνενδεοῦς θεότητος*“, „*αἰτεῖ φυλαχθῆναι καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ φυλαχθῆναι. Αἰτεῖ μὲν γὰρ ὡς ἄνθρωπος, δίδωσι δὲ τὴν αἴτησιν ὡς Θεός*“; so auch an der klassischen Stelle im Dialog *Ἀσύγχυτος*: „*εἴποιμ' ἂν ὡς τὰ μὲν θεολογικῶς, τὰ δὲ οἰκονομικῶς ἡ θεία λέγει γραφὴ καὶ ὡς οὐ χρὴ τὰ οἰκονομικῶς εἰρημένα τοῖς θεολογικοῖς συναρμόττειν*“.

[3]) So durch die scharfe Scheidung von *ὁ θεός* und *ὁ ἄνθρωπος* im 3. Dialog (*Ἀπαθής*): „*οὐκοῦν εἰ διδὸς σαρκὶ τὰ πάθη, δὸς αὐτῇ καὶ τοὺς ταπεινοὺς λόγους καὶ ᾧ τὰ θαύματα ἐπιγραφεὶς τοὺς ἀνηγμένους ἀναθὲς λόγους. Ὁ γὰρ θαυματουργῶν θεὸς εἰκότως ὑψηλὰ λαλεῖ καὶ τῶν ἔργων ἐπάξια· ὁ δὲ πάσχων ἄνθρωπος καλῶς ταπεινὰ φθέγγεται καὶ τῶν πάθων κατάλληλα . . . ἐκ τῆς σαρκὸς εἶπον, καὶ οὐκ ἐκ προσώπου τῆς θεότητος* (nämlich Mt 26, 39)“.

[4]) Constitutum Vigilii anath. 5: „Si quis illud Apostoli, quod est in epistola ad Hebr. (7, 25) dictum „quod experimento cognovit obedientiam et cum clamore forti et lacrimis preces supplicationesque obtulit ad Deum qui salvum illum posset facere a morte“ tamquam nudo Deitate Christo deputans qui laboribus virtutis perfectus sit, ut ex hoc duos introducere Christos vel duos Filios videatur, et non unum eundemque credit Christum Dei et hominis filium ex duabus et in duabus naturis inseparabilibus indivisisque confitendum atque

diesem Lehrpunkt, wirft sich der Freund des Nestorius in einem ohne Zweifel von ihm redigirten Schreiben mehrerer orientalischer Bischöfe [1]) zum Verteidiger der Orthodoxie auf. Er wendet sich gegen Cyrill von Alexandrien und äußert die Besorgnis, es lebe wieder die Gottlosigkeit eines Arius und Eunomius auf, welche Gebete wie den 21. Psalm und das Ölbergsgebet der Gottheit zueigneten. „Cyrill", so sagt er, „belegt diejenigen mit dem Anathem, welche die Aussagen des Evangeliums und der Apostel über den Herrn Christus scheiden, und diejenigen, welche ihn erniedrigt erscheinen lassen (*τὰς ταπεινάς* sc. *φωνάς*), von der Menschheit, die erhabenen aber von der Gottheit Christi auffassen". Die Anklage lautet also auf das andere christologische Extrem, auf Monophysitismus. Doch von diesem ist Cyrillus frei. In seinen Schriften, besonders in seinem ausgezeichneten Kommentar zum hl. Johannes, unterscheidet er mit aller wünschenswerten Klarheit, genau so wie die Gegner des Arius, zwischen *θεολογία* und *οἰκονομία*. So sagt er (bei Erklärung des Ps 2, 8): „Was er von Natur aus (*φυσικῶς*) als Sohn und Gott hat, empfängt er als Mensch, da er es nicht hat, vom Vater" [2]). Die Arianer, deren Freund er nach Theodoret sein soll, bekämpft er grade wegen dieses Lehrpunktes an mehreren Stellen seiner Werke, ebenso freilich die Nestorianer. So widerlegt er bei der Erklärung des Gebetes Lc 6, 12 (vgl. zu 10, 21) erst die Arianer, ohne sie mit Namen zu nennen; und dann die Nestorianer. Gegenüber der Behauptung dieser, nicht der Logos, sondern nur jener „*ἄνθρωπος συναφθείς*" aus dem Stamme Davids könne beten, weist er hin auf Jo 1, 14: „Das Wort ist Fleisch geworden"; diese Stelle enthält in der That die ganze Christologie.

Die Monophysiten mußten, wie bei Erklärung aller menschlichen Thätigkeiten Christi, so ganz besonders bei der Lehre von seinem Gebet, in welchem sich Christus als Mensch an Gott wendet, in arge Verlegenheit geraten. Es war für sie unmöglich, die einfache Frage des Papstes Vigilius [3]) zu beantworten: „Saget,

---

adorandum, a. s.". Dazu bemerkt Garnier: „duos reipsa esse Christos duosque Filios, cum alter supplicasse, alter salvasse videtur. Haec enim ex negatione unionis *καθ' ὑπόστασιν* sequi, nemo Catholicus non videt."

[1]) ep. 170 (M. 83). — [2]) vgl. auch in ps 40, 11.

[3]) l. contr. Eutychet. 1. „Dicite ergo, doctores egregii, cum Patrem hodie Filius interpellat, secundum deitatem suam an secundum dispensationem humanitatis postulat?"

wenn der Sohn den Vater heute bittet, bittet er als Gott oder als Mensch?" Gegen sie spricht Papst Leo der Große von unserem Gegenstand mit der ihm zumal in der Christologie eigenen dogmatischen Präcision.

Die Monotheleten greifen die Wahrheit des Gebetes einmal indirekt an, insofern nämlich das Gebet einen geschaffenen Willen voraussetzt, dessen Thätigkeit sie leugnen; dann auch direkt, weil sie der menschlichen Natur Christi jede Thätigkeit absprechen.

Die letzte Periode der Väter. — Gregor der Große bringt nichts Neues; von Bedeutung ist, was er über das Gebet Christi als des Hauptes der Kirche sagt. An ihn [1]) knüpft die spätere Streitfrage über die himmlische Fürbitte an. Besondere Erwähnung verdient Johannes von Damascus nicht so sehr wegen der Schwierigkeiten in der Erklärung einiger seiner Äußerungen, als vielmehr deshalb, weil er in seinem theologischen Compendium (*ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*) dem Gebete Christi als erster einen eigenen Abschnitt [2]) eingeräumt hat — also auch hier „der erste Scholastiker". Er faßte den Gegenstand nur von der christologischen Seite auf; seine Bedeutung beruht nicht so sehr in orgineller Forschung, als in der Systematik, und so zeigt er sich auch hier durchaus abhängig von Gregor von Nazianz, den er bisweilen wörtlich anführt. Doch grade dadurch ist er wichtig, weil er noch einmal die Arbeit der Väter in unserer Frage zusammenfaßt.

Noch einmal sollte das Gebet Christi in einem christologischen Streit genannt werden. Die Adoptianer glaubten aus dem Gebete Christi, namentlich auch aus dem Titel „advocatus" folgern zu dürfen, Christus sei Adoptivsohn Gottes. Gegen sie kämpft mit Erfolg der hl. Paulinus von Aquileja. Oft ist diesem vorgeworfen worden, er sei selbst dabei zu weit gegangen [3]). Doch dürfte aus der gründlichen Darlegung bei Petavius [4]) sich der orthodoxe Sinn auch scheinbar verfänglicher Äußerungen klar erweisen [5]).

---

[1]) Moral. XXII. 13.

[2]) l. III. c. 24 „*περὶ τῆς τοῦ κυρίου προσευχῆς*". Auch an anderen Stellen behandelt er unseren Gegenstand.

[3]) so noch Stentrup 641 „lineas transilivit". — [4]) de Inc. XII. 5, 8.

[5]) so namentlich des viel angefeindeten: „nec sibi nec pro se orabat", das im Zusammenhange einen ganz richtigen Sinn ergiebt. Näheres bei Petav. a a. O. und hier (§ 4).

Aus späterer Zeit, wenn wir diese überhaupt der Väterperiode zurechnen wollen, sind zu erwähnen der Erzbischof Theophanes von Tauromenium, ferner die Compilatoren des hl. Chrysostomus, Bischof Oecumenius von Tricca, Metropolit Theophylactus von Bulgarien und Euthymius, tüchtige und vielgenannte Exegeten [1]), die beiden letzteren aber dem griechischen Schisma zugethan. Sie handeln vom Gebet Christi nur bei Besprechung der einschlägigen Schrifttexte. Ihre Namen werden uns noch des öfteren begegnen. Merkwürdigerweise ist Nicolaus Cabassilas von Vasquez [2]) den Vätern eingereiht und seitdem öfter genannt worden, und zwar als Vertreter der sogenannten interpellatio interpretativa Christi im Himmel. Indes ist Cabassilas 1) wie die Salmanticenser sehr richtig bemerken, kein Kirchenvater, sondern ein schismatischer Grieche aus der Zeit des Concils von Florenz; 2) muß beigefügt werden, und daß ist noch merkwürdiger, daß er unsern Gegenstand gar nicht behandelt. In seiner „*ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*“ findet sich wohl im Cp 44 („*περὶ τῆς Χριστοῦ μεσιτείας*“) der stets angeführte Satz: „Er vermittelt nicht durch Worte und Bitten, wie die Gesandten thun, sondern durch die That. (*ἀεὶ μεσιτεύει οὐ λόγοις τισὶ καὶ δεήσεσιν, ὥσπερ οἱ πρεσβευταὶ ποιοῦσιν, ἀλλὰ πράγματι*).“ Aber eine Lesung der Stelle im Zusammenhang des 44. Capitels und besonders mit Hinzuziehung des 45. zeigt klar, daß hier nur von der thatsächlichen *μεσιτεία* Christi durch Spendung der hl. Eucharistie die Rede ist. Bei solcher Sachlage ist der Wunsch erlaubt, daß Cabassilas in unserer Frage nicht mehr citiert werde [3]).

Wir schließen unsere Ausführungen über das Gebet Christi bei den Vätern. Das Resultat dürfte folgendes sein. Die Väter verteidigten auch hier die kirchliche Lehre gegen verschiedene Irrlehren, fixierten genau die christologische Stellung des Gebetes Christi, weniger aber seine soteriologische. Die Behandlung des Gebetes ist mehr eine gelegentliche, sei es, daß sie bei der Exegese die betreffenden Schriftstellen besprachen, sei es, daß häretische Angriffe eine Wiederlegung erforderten. Ein Versuch zur Systematik begegnet uns erst am Schluß der Väterzeit. Diese

---

[1]) Von Interesse für unseren Gegenstand sind auch die scholia vetera aus dem 9. od. 10. Jahrh., welche Cardinal Mai edirt hat. (Bei M. Pp. gr. Bd. 106).

[2]) de Inc. d. 82 c. 2.

[3]) Ähnliches gilt von Simeon von Thessalonich.

Feststellung ist kein Vorwurf. Jede Zeit hat ihre Aufgabe. Die Väter haben nicht nur die ihrige gelöst, sondern auch den Späteren Material und Normen zur Lösung ihrer Aufgabe geliefert.

§ 3. Die Theologen.

Bei den Theologen der Scholastik dauert einmal noch die Art der Väter fort, sich mit dem Gebete Christi in mehr gelegentlicher Weise zu befassen, bei Erklärung der hl. Schrift. Auch heute noch dauert diese Art der Forschung fort und muß stets fortdauern. Denn nur auf solider positiver Grundlage kann die Spekulation ihr Gebäude aufführen. Wollten wir alle nennen, die hier Verdienst haben, so müßten wir sämtliche Kommentare zur hl. Schrift aufzählen.

Die ersten Scholastiker. — Unter den scholastischen Theologen ist zwar nicht als erster Systematiker überhaupt, aber als erster Auktor eines auf Jahrhunderte hinaus einflußreichen Werkes zu nennen Petrus Lombardus, der magister sententiarum. Wohl nimmt das Gebet Christi bei ihm keinen breiten Raum ein; dist. XVII. des 3. Buches ist überschrieben: „si omnis Christi oratio vel voluntas expleta sit". Doch zeigt der Magister dadurch, daß er gleich darauf die Untersuchung „de merito Christi" folgen läßt, daß er eine organische Beziehung zwischen diesen Fragen erkennt. Er behandelt dem Titel gemäß hauptsächlich das Ölbergsgebet und löst die aus Ambrosius (l. II. de fide) und Hilarius (l. X. de Trin.) erhobenen Schwierigkeiten [1]). Außerdem war der Lombarde, wie viele scholastische Theologen, Exeget. In seinem Psalmen-Kommentar (in bisweilen wörtlichem Anschlusse an den hl. Augustinus) und in seiner Erklärung der paulinischen Briefe kommt er mehrfach auf das Gebet Christi zu sprechen. — Wie der Lombarde, stellt auch Alexander von Hales das Gebet Christi wenigstens äußerlich mit dem Verdienst zusammen [2]). —

---

[1]) Der Magister Bandinus folgt ihm auch hier genau, in seinem Werk ebenfalls l. III. d. 17.

[2]) qu. 14. de potentia Christi; 15. de voluntate et oratione Christi; 16. de merito; 17. de dominica passione. Die 15. qu. hat: „2 membra, 1⁰ quaeritur de voluntate Christi sub 2 articulis; 2⁰ quaeritur de oratione Christi inquantum homo . . . habet 2 articulos . . . et quaeruntur 2: 1⁰ utrum oraverit secundum affectionem rationis vel sensualitatis; 2⁰ utrum in oratione sua fuerit in omnibus exauditus".

Dagegen hat aus früherer Zeit Hildebert, Erzbischof von Tours, im tractatus theologicus als 14. Kapitel: „quosnam humanae naturae defectus Christus assumendo naturam susceperit“ und wirft dabei die Frage nach Erhörung des Gebetes Christi auf. Kardinal Pullus hat in seinen Sentenzen als 7. Kapitel des 4. Buches: „de voluntate Dei et potentia et prece in passione“. — Rupert von Deutz hat die später berühmt gewordene Streitfrage über die himmlische Fürbitte zuerst ex professo aufgeworfen und negativ gelöst.

Der hl. Thomas. — Von besonderer Wichtigkeit ist die Lehre des hl. Kirchenlehrers Thomas von Aquin. Er spricht des öftern vom Gebete Christi, nämlich in seinen exegetischen Werken, seinen Kommentaren zu den Psalmen (bes. zu Ps 21), zum Jo-Evangelium [1]), zum Römer- und Hebräerbrief [2]), ferner in zwei seiner „opuscula“, dem sog. „compendium theologiae“ [3]) und dem 7. opusc. (expositio in orationem dominicam); endlich im Kommentar zu den Sentenzen [4]) und in der Summa theologica [5]), seinen großen systematischen Werken. Von besonderer Bedeutung ist die 21. Quaestio des dritten Teils der Summa, überschrieben: „de oratione Christi“. Merkwürdigerweise charakterisiert der hl. Thomas in der äußeren Anordnung nicht, wie der Magister und wie Alexander von Hales, das Gebet Christi nach seiner erwirkenden und mittlerischen Seite, sondern ordnet es, ähnlich wie Hildebert, ein bei „de convenientibus Christo per comparationem ad Patrem, quorum quaedam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem, puta quod est ei subiectus, quod ipsum oravit, quod ei in sacerdotio ministravit“ [6]). So herrscht also auch beim Fürsten der Schule die christologische Auffassung vor. — Die 21. qu. zerfällt in 4 Artikel. Der erste lautet: „Utrum Christo competat orare“. Eigentümlich berührt die Auf-

---

[1]) l. 4 in Cp 12; l. 6 in Cp 17.

[2]) l. VII. in Rom 8; l II. in Heb 5; l. IV in H 7.

[3]) cap. 240 — s. auch qdlib. 2. a. 2.

[4]) III. d. 17 a. 3 qu. 14; IV d. 15 qu. 2 a. 6; qu. 4 a. 6.

[5]) III. p. qu. 22 a. 4 ad 1; qu. 43 a. 2 ad 2; qu. 53 a. 4 ad 2; qu. 57 a. 6.

[6]) qu. 20 prooem. S. dazu Salm. d. 30. — Scheeben 3, 127 Anm.: „Es lag immerhin nahe, wenn der hl. Thomas bei der subiectio Christi erga Patrem auch ex professo von dem Priestertum Christi handelt, obgleich dasselbe in seinem Vollbegriff die Stellung Christi als Mittler voraussetzt.“ Ein Gleiches gilt vom Gebete Christi.

schrift des zweiten Artikels: „Utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem"; die späteren Kommentatoren suchen sich bisweilen darüber Rechenschaft zu geben, und messen ihm im allgemeinen wenig Bedeutung bei. Aus dem Artikel selbst, der ruhig erörternd vorgeht, können wir seinen Zweck nicht ersehen. Doch dürften wir kaum fehlgehen, wenn wir in dieser ruhigen Abhandlung eine polemische Tendenz erblickten; es wäre nicht das erste Mal, daß der hl. Thomas in dieser Weise eine theologische Controverse führt. Es drängt sich für unsern Fall diese Annahme auf, weil wir bei Vorläufern des hl. Thomas, namentlich Alanus und Rupert von Deutz [1]), zum mindesten einer Erklärung bedürftige Äußerungen über eine oratio sensualitatis in Christus finden. Der dritte Artikel lautet: „utrum fuerit conveniens Christum pro se orare", der vierte: „utrum oratio Christi fuerit semper exaudita". Dieser Artikel ist wohl der wichtigste [2]). — Hat der hl. Thomas die Lehre vom Gebete Christi ihrem ganzen Umfange nach behandelt? Ohne der Bedeutung des hl. Lehrers etwas zu vergeben, dürfen wir die Frage verneinen. Die Fragen freilich, die er behandelt, löst er klar und nach festen Prinzipien, hier haben die Späteren stets an ihn sich angelehnt.

Die neuere Zeit. — Neben der exegetischen Behandlung finden wir die dogmatische, zur Zeit der Neuscholastik zumeist im engen Anschluß an die theologische Summa. Einen breiten Raum nehmen vielfach die Erörterungen über die himmlische Fürbitte ein. Vasquez leugnet eine solche sehr entschieden; de Lugo scheint zu vermitteln, leugnet sie aber ebenfalls; Suarez und die Salmanticenser halten an der aktuellen Fürbitte Christi im Himmel fest. Petavius und Thomassin bringen viel positives Material. In neuerer Zeit wird unser Thema gewöhnlich bei der Lehre vom Priestertum Christi erörtert [3]). Von allen, die in neuerer Zeit unsern Gegenstand behandelten, sei nur Scheeben erwähnt, der das Gebet Christi mit der Lehre vom Verdienst Christi zusammenstellt und sehr die soteriologische Seite des

---

[1]) S. Näheres § 5.

[2]) Dieselben 4 Artikel finden sich 3. sent. d. 17. a. 3, nur Artikel 2 und 3 umgestellt.

[3]) Es sei Stentrup erwähnt, der namentlich die himmlische Fürbitte ausführlich bespricht.

Problems betont [1]). — Es muß hier noch an die genauere Untersuchung einzelner Gebete Christi erinnert werden, so des Gebetes für den Glauben des hl. Petrus gelegentlich des Vaticanischen Concils, und an die monographische Behandlung des hohepriesterlichen Gebetes, namentlich durch Keppler [2]). —Thalhofer's Theorie vom himmlischen Opfer werden wir bei der Lehre von der himmlischen Fürbitte Christi berücksichtigen müssen.

Die Protestanten. — Die Neuerer gingen in Bezug auf unsere Lehre verschieden vor. Einige ließen die alte Lehre bestehen [3]); andere negierten die himmlische Fürbitte „ob invidiam intercessionis Sanctorum“ [4]). Die Socinianer erheben die Bedeutung der himmlischen Fürbitte über Gebühr. Sie ist nach ihnen die eigentlich welterlösende That [5]). Der jetzt in der protestantischen Theologie zur Herrschaft gelangte Rationalismus sieht im Gebete Christi das Gebet eines bloßen Menschen, nicht das Gebet des wesensgleichen Sohnes Gottes. Deißmann sei erwähnt wegen seiner kurzen Zusammenstellung der hauptsächlichsten Gebete Christi unter dem Titel: „Der Beter Jesus. Ein vergessenes Kapitel der neutestamentlichen Theologie“ [6]), ferner: „Das Gebet in der ältesten Christenheit“ von Lic. Ed. Frhr. v. d. Goltz (Leipzig. 1901), der S. 2—35 unsere Materie behandelt unter der

---

[1]) Bd 3 § 252 (S. 216—33) faßt er aus dem 3. Teil der Summa zusammen: qu. 19 de merito Christi, 21 de oratione Christi und 8 de gratia capitis und sagt dazu (217 f.): „Die oben angegebenen drei Punkte . . . behandelt der hl. Thomas sämtlich in der Lehre von der Person Christi, aber unter einander weder äußerlich noch innerlich verbundenen Quästionen: die gratia capitis bei den coassumpta, das meritum bei den Attributen des Compositums Christi, die oratio bei den Relationen. Wir suchen diese Punkte hier organisch zu verbinden“.

[2]) „Unseres Herrn Trost“. Freiburg. 1887.

[3]) Christ 29: „Dieses Fürbitten für die Gläubiggewordenen bei Gott, das die lutherische Dogmatik im eigentlichen Sinne nahm und lehrte“.

[4]) Estius zu Röm. 8, 34.

[5]) S. Stentrup 2, 273; Scheeben 3, 314 f. 330; Simar 170 Anm. und die dort citierten Schriften.

[6]) In „Christl. Welt“, J. 1899. Marburg, 701—7. — Von älteren sei noch erwähnt Rehm mit seiner akademischen Preisschrift „Historia precum biblica“ (Göttingen. 1814), welcher S. 38—45 beibringt: „exempla precum a Jesu Christo fusarum“. — Auch die Monographie von Christ: „Die Lehre vom Gebet nach dem N. T.“ (Leyden. 1886) beschäftigt sich mehrfach mit dem Gebete Christi.

der Überschrift: „Wie Jesus selbst betete“. König hat in seiner Thèse: „La prière dans l’enseignement de Jésus“ (Paris. 1888) im ersten Abschnitt: „Jésus en prière“ (S. 13—26) die Gebete Jesu zusammengestellt und kurz besprochen; ebenso Aug. Werner in seiner Abhandlung: „Die Gebete Jesu und Jesu Lehre vom Gebet. Nach den Evangelien.“ (Jahrbb. für prot. Theol. 7. Jahrg. Leipzig. 1881. S. 385—413), ebenfalls im ersten Teile: „Jesus im Gebet“ (S. 385—400.)

B. Das Gebet Jesu Christi.

§ 4. Hat Christus auf Erden gebetet?

Wir treten jetzt in unsere eigentliche Arbeit ein. Wir werden das Gebet Christi nach einer zweifachen Rücksicht zu betrachten haben, einmal in sich, und dann seiner erwerbenden, erwirkenden Kraft nach; oder das Gebet Christi zunächst in christologischer, sodann in soteriologischer Beziehung.

Begriff des Gebetes. — Gebet im allgemeinen Sinne (insofern es nämlich Lob-, Dank-, Sühn- und Bittgebet umfaßt) ist der Ausdruck des eigenen Willens gegenüber einem Höheren, von dem man sich abhängig weiß. Dieser Höhere ist beim theologischen Gebet (und nur von diesem haben wir zu reden): Gott. Es genügt zum Gebete also nicht, fromme Gedanken, selbst fromme Affekte und Entschlüsse zu haben, also z. B. über Gottes Eigenschaften zu betrachten, einen bestimmten Vorsatz zu erwecken; es wäre sehr wohl eine solche Betrachtung möglich, die doch noch nicht betrachtendes Gebet wäre [1]. In ganz uneigentlichem Sinne dürften wir sie mit Suarez [2] Gebet nennen. Daß das Gebet auch in diesem uneigentlichen Sinne bei Christus sich findet, folgt unmittelbar aus seiner scientia infusa, und besonders aus der scientia beata [3]. — Zum Gebet gehört wesentlich der Ausdruck dieser Gesinnungen Gott gegenüber; so sind die Collo-

---

[1]) Salm. d. 30 § 1 n. 1.: „Ut enim aliquis formaliter oret, non sufficit quod aliquid sanctum cogitet, diligat aut desideret, sed insuper et de formali requiritur, quod desiderium coram Deo manifestet"; wenn sie beifügen: „ex desiderio illud consequendi", so schränken sie die allgemeine Definition auf das Bittgebet ein. Überhaupt scheinen sie, wie auch andere Theologen, nur das Bittgebet Christi in das Auge zu fassen. — Janssens 721 „oratio impetratoria — contemplativa".

[2]) d. 45 s. 1. — [3]) Suar. l. c.; Stentrup 2, 618.

quien, welche man in der Betrachtung anwendet, und mit denen sie der Regel nach schließt, Gebet im eigentlichen Sinne.

Es gehören also zum Gebete wesentlich zwei Momente. Das eine davon, das materielle, liegt im Willen und besteht in dem desiderium, dem Verlangen, Gott zu loben, ihm zu danken, oder auch in dem Verlangen, etwas von Gott zu erhalten. Dieses Verlangen allein ist noch kein Gebet. Es muß vielmehr der Ausdruck desselben Gott gegenüber hinzukommen. So entsteht der religiöse Gebetsakt. Derselbe ist formell, metaphysisch betrachtet, kein Akt des Willens, sondern des Verstandes, und zwar des praktischen Verstandes (intellectus practicus) [1]. — Moralisch betrachtet, zieht er seinen sittlichen Wert oder Unwert an erster Stelle aus dem Willen, dessen Verlangen er Gott ausdrückt [2].

Außer der erwähnten Definition giebt es noch eine andere, die berühmte des hl. Johannes von Damascus: „oratio est elevatio mentis ad Deum“ [3]. Diese Begriffsbestimmung darf nur mit Vorsicht gebraucht werden. Einmal ist sie unvollständig; denn ich kann in frommer Betrachtung meinen Geist zu Gott erheben und doch noch nicht beten. Die Erhebung gehört zwar zum Gebet, macht aber noch nicht sein ganzes Wesen aus [4]. Ferner muß die elevatio nicht gefaßt werden als motus in terminum, sondern auch als terminus motûs, also nicht bloß als: sich erheben zu Gott, sondern auch als: erhoben sein zu Gott. Das gilt schon vom Gebete bloßer Menschen; denn offenbar beten diese nicht nur, wenn sie zu Beginn ihres Gebetes ihren Geist zu Gott erheben, sondern auch im weiteren Verlaufe, wenn ihr Geist erhoben ist und erhoben bleibt. Bei der Anwendung dieser Definition auf das gottmenschliche Gebet muß sogar diese zweite Auffassung ausschließlich gelten. Darauf weist schon Damascenus [5] energisch hin; es ergiebt sich dies auch als not-

[1]) Vasq. d. 81. cpt. 1. — Eine eingehende Besprechung der zum Teil recht verwickelten Frage übergehen wir. Suar. (d. 44 s. 2) entscheidet sich nicht: „sive haec ordinatio vel explicatio desiderii ad Deum ad intellectum sive ad voluntatem pertineat“. — [2]) Salm l. c.

[3]) de fid. orthod. III. 24: „*ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν*“; er fügt aber sofort die andere Definition bei, freilich auf das Bittgebet eingeschränkt: „*αἴτησις τῶν προσηκόντων παρὰ θεοῦ*“. — [4]) Salm. n. 4.

[5]) l. c.; S. auch Th. 3. p. qu. XXI. a. 1 ad 3. Bonaventura unterscheidet einen doppelten „ascensus intellectus in Deum“, einen „ascensus strictus“, der von Christus nicht ausgesagt werden darf, und einen „ascensus largus, quando intellectus fertur in eum qui supra se est“. Vgl. Janssens 722 f.

wendige Folge aus der Christus auch auf Erden eigenen beseligenden Anschauung Gottes.

Im besonderen Sinne pflegt man dann Gebet zu nennen das Bittgebet, jenes Gebet, welches wir in der Absicht verrichten, um von Gott etwas zu erlangen. Wenn z. B. in der Gnadenlehre die Notwendigkeit des Gebetes betont wird, so ist hier stets vom Bittgebet die Rede. Auch bei unserem Gegenstand wird mitunter ausschließlich das Bittgebet Christi ins Auge gefaßt, wenn von Gebeten Christi die Rede ist [1]). Die betreffenden biblischen Ausdrücke (*προσεύχεσθαι*, Vulg. orare), die wir mit Gebet übersetzen, gelten zunächst, wenn auch nicht ausschließlich, vom Bittgebet, wogegen den anderen Gebetsarten besondere Namen (*εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν, ὑμνεῖν*) gegeben werden. Das hat sehr dazu beigetragen, daß man bei dem Namen „Gebet Christi" zunächst an seine Bitten denkt. Aber diese Auffassung ist zu eng. Freilich nimmt gerade das Bittgebet einen großen Raum im gottmenschlichen Gebetsleben ein, und reihen sich an dieses sehr wichtige Fragen. Aber auch die anderen Gebete dürfen wir nicht vergessen.

Christus hat auf Erden gebetet. — Nach den klaren Worten der Bücher der hl. Schrift [2]) hat Jesus auf Erden gebetet. An diesen Worten in ihrem strengen Litteralsinn ist so lange festzuhalten, als sich kein Widerspruch ergiebt. Ein solcher ist hier nicht vorhanden; im Gegenteil erscheint das Gebet in höchster Convenienz zur wahren menschlichen Natur Christi, als eine dieser durchaus angemessene Thätigkeit und Erwerbsweise Gott gegenüber [3]). So sind denn auch Väter und Theologen einstimmig der Überzeugung, daß Christus gebetet hat. Ja, so fest steht diese Wahrheit, daß wohl niemals gegen sie eine Irrlehre sich erhoben hat. — Wollte man den so einleuchenden Beweis noch mehr hervortreten lassen, so könnte man hinweisen auf die von der hl. Schrift erzählten begleitenden Umstände des Gebetes Christi, auf die Wahl des Ortes (Einsamkeit, Bergeshöhe), der Zeit (stille Nacht), auf die andächtige Haltung beim Gebet; end-

---

[1]) Vgl. S. 36, Anm. 1.

[2]) S. § 1. — [3]) Vasqu. d. 87 c. 2 n. 15: „Christum vere orasse ita manifeste clamat Scriptura ut nulla ratione negari aut per tropum . . . aliquem explicari possit, cum nihil obstare potuerit, quominus Christus vere oraverit". S. auch Suar d. 45; Stentrup 2, 620.

lich könnte man noch dem überlieferten Wortlaut einzelner Gebete heranziehen. Alles dieses erklärt sich nur bei einem wirklichen Gebet. „Daß Christus nicht zum Schein, sondern in voller Wahrheit gebetet habe . . ist durchaus . . festzuhalten [1])".

Es fanden sich ja auch in ihm alle Erfordernisse zum Gebet: er besaß seiner menschlichen Natur nach in Gott einen Höheren, an den er sich betend wenden konnte; er besaß einen geschaffenen Willen, dessen Wünsche sein geschaffener Verstand Gott vortragen konnte.

Aus den vorgebrachten Beweisen ergiebt sich die theologische Note der These. Sie ist nicht de fide definita; denn die Thatsächlichkeit des Gebetes Christi ist nie Gegenstand einer Definition gewesen, es sei denn, daß man das Constitutum Vigilii [2]) heranziehen wolle, welches diese Wahrheit voraussetzt. Wohl aber ist unser Satz de fide catholica [3]) (was bezüglich der verbindlichen Kraft genau dasselbe besagt), weil klar enthalten in der hl. Schrift und in der Lehre der Kirche bei Vätern und Theologen.

Christus hat auch alle Arten von Gebet verrichtet. Insbesondere sucht Cassian [4]) nachzuweisen, daß die vier Gebetsarten, welche der hl Paulus [5]) erwähnt: „Gebet, Bitte, Fürbitte, Danksagung" sämtlich von Christus angewandt wurden. Vereinigt findet er alle vier Gebetsformen im hohepriesterlichen Gebete; so auch Rupertus [6]). — Im Anschluß an Ps. 21, 26 („Mein Dankgelübde werde ich einlösen angesichts derer, die ihn fürchten") begegnet man auch der Frage, ob Christus die Gebetsform des Gelübdes gebraucht habe. Besonders hat sich Suarez mit der Frage befaßt; er kommt zu einem negativen Resultat [7]).

---

[1]) Oswald 1, 174. — [2]) S. 27, Anm. 4.

[3]) „immediate de fide". Salm. d. 30 dub. 1 § 2 und 7.

[4]) coll. 9, 17.

[5]) 1. Tim. 2, 1 und Phil. 4, 6: *δέησις, προσευχή, ἔντευξις* (Phil. *αἴτημα*), *εὐχαριστία*.

[6]) in Jo 17.

[7]) t 2. d. 38 s. 2: „alii indigent voto quo eorum vitae ratio stabilis ac firma censeatur. Christo autem Domino sufficiens ad hoc erat deliberata voluntas, firmum propositum, quia de se erat ita confirmatus in bono, ut semper quod esset perfectius facillime posset operari"; d. 45: „licet de voto quaeri possit an aliquod votum emiserit . . , tamen . . . in Evangelio fundamentum non habet". — Cf. Euthym. in ps. 21, 26: „*εὐχὰς νῦν τὰς ὑποσχέσεις καλεῖ, δηλονότι τὸ διηγήσασθαι τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τὸ ὑμνῆσαι αὐτόν*".

Gegen die Wirklichkeit des Gebetes Christi wird sich aus der hl. Schrift und aus der ratio theologica kaum ein nennenswerther Einwand erheben lassen. Wohl aber finden sich in den Schriften der Väter Stellen, die einer Erklärung bedürfen.

1) Die von Hesychius [1]) abgewiesene Erklärung, daß Christus aus Verstellung (ἐν ὑποκρίσει) bete, kehrt des öfteren wieder, und zwar nicht blos bei dem unbedeutenden Auktor der Homilie zum Ölbergsgebet unter den Werken des hl. Chrysostomus [2]), sondern sogar förmlich in das theologische System eingefügt bei Johannes v. Damascus [3]). — Doch dürfte diese Schwierigkeit kaum eine ernste sein. Von einer Verstellung ist beim Damascener wirklich die Rede; aber worin besteht sie? „Dieses und ähnliches hatte Christus weder als Gott noch als Mensch nötig, sondern nach Menschenart gab er das vor, was Notwendigkeit und Nutzen verlangte. Zum Beispiel betete er deshalb, um zu zeigen, daß er mit Gott durchaus nicht in Feindschaft stehe und den Vater als seinen Ursprung ehre". Also nicht im Gebete selbst liegt eine Verstellung, als sei es kein wahres Gebet gewesen, sondern nur insofern enthält es eine Verstellung, als es nicht auf eine ungeschaffene, allmächtige Person schließen ließ. Mit andern Worten: Damascenus leugnet nicht die Wahrheit, sondern die Notwendigkeit des Bittgebetes für Christus.

2) spricht gegen ein wirkliches Gebet Christi die bei den Vätern oft wiederkehrende Behauptung, Christus habe nicht in seinem Namen, sondern im Namen der Welt gebetet. — Wollte jemand wirklich einen solchen Gegensatz festsetzen, so würden ihm jene hl. Väter widersprechen. Wohl sehen sie einzelne Gebete Christi im Namen der Menschheit vollbracht an, ohne jedoch zu leugnen, daß Christus sie auch im eigenen Namen verrichtete.

3) hat Paulinus von Aquileja [4]), wie es scheint, wenigstens geleugnet, daß Christus für sich gebetet hat: „Nec sibi nec pro se orabat; quia sicut saepius est intimatum, non est sibi natus nec pro se passus vel mortuus, sed pro illis i. e. membris suis orabat, pro quibus haec omnia voluntaria dignatione altissimaque pertulit potestate . . . et quia non sibi neque pro se, sed, sicut praefati sumus, nobis et pro nobis oravit, pro quibus nasci et pati dignatus est". — Man hat oft gesagt, Paulinus habe im Eifer des Kampfes zu viel gesagt; doch scheint Petavius [5]) Recht zu haben, wenn er ihn damit verteidigt, daß er nicht von jedem Gebet, sondern von dem Mittlergebet Christi („de illa oratione . . . quae Mediatoris sive Reconciliatoris propria fuit") spreche;

---

[1]) oben S. 25 f.

[2]) Migne 61. 754: „ὅνπερ ἐγὼ εἰρωνείᾳ ἀπεύχομαι".

[3]) de fid. orthod. 4, 18, 82. — [4]) l. l. contra Felicem Urgelitan.

[5]) de Incarn. XII. 8, 5.

darauf weist in der That der Vergleich mit den übrigen mittlerischen Funktionen hin; sodann ist auch, wie Petavius hervorhebt, im Zusammenhang ausdrücklich von Christus als Mediator und dem, was er für uns übernommen hat, die Rede: „Dei enim Filius omnia pro nobis, non pro se voluntaria pietate suscepit". — Ganz dieselbe Ausdrucksweise finden wir schon bei Cyprianus [1]): „orabat autem Dominum et rogabat non pro se, quid enim pro se innocens precaretur, sicut et ipse declarat cum dicit ad Petrum: „Ego rogavi pro te etc". Daß auch Cyprian an das mittlerische Gebet dachte, zeigen klar seine anderen Worte [2]): „Et utique quod orabat, orabat ille pro nobis, cum peccator ipse non esset, sed aliena peccata portaret". — Endlich treffen wir den Ausdruck: „Non sibi tristis est neque sibi orat" beim hl. Hilarius [3]) in Anwendung auf das Ölbergsgebet, das er in eigentümlicher, von den meisten Vätern abweichender Art erklärt.

4) scheinen einzelne Väter ein oder das andere Gebet des Herrn nicht als wahres Gebet gelten zu lassen. — Einmal bliebe dabei der Gebetscharakter der übrigen gottmenschlichen Gebete gewahrt. Zum andern läßt sich auch bei diesen einzelnen Gebeten nachweisen, daß jene dieselben für wahre Gebete halten. Bezüglich des Gebetes bei der Auferweckung des Lazarus werden wir dies im § 10 nachweisen. — Bezüglich des hohepriesterlichen Gebetes sagt Theophylact [4]): „Es ist kein Gebet, sondern ein Gespräch mit dem Vater. Wenn er anderswo betet und auf die Kniee fällt, so wundere dich nicht. Christus kam eben nicht bloß, um sich zu offenbaren, sondern auch, um alle Tugenden heranzubilden. Der Erzieher muß aber nicht bloß durch Worte, sondern auch durch Thaten erziehen. *(οὐδὲ εὐχὴ τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ἀλλὰ διαλέξις πρὸς τὸν πατέρα)*" [5]). Schon Chrysostomus legte Gewicht darauf, daß es Jo 17, 1 nicht *ηὔξατο*, sondern einfach *εἶπεν* heißt. Er geht aber nicht so weit wie Theophylact. Neben Chrysostomus und dem von ihm abhängigen Theophylact nennt man auch den hl. Augustinus [6]) als einen, der den Gebetscharakter des hohepriesterlichen Gebetes leugnet. — Aber seine Äußerungen machen keine Schwierigkeit. Zum hl. Chrysostomus und zu Theophylact wäre zu sagen, daß sie vielleicht das, was sie mit der einen Hand nehmen, mit der andern wieder geben. Denn ein „Gespräch mit dem Vater", wie Jo 17 es überliefert hat, ist ein Gebet [7]). Auf jeden Fall müßte, auch gegen ihre Auktorität, der wahre Gebetscharakter des hohepriesterlichen Gebetes

---

[1]) de orat. dominica 30.
[2]) ep. 7 (ed. Baluze, 11 Hartel) n. 5. — [3]) trin. 10, 37.
[4]) in Jo 17, 1. — [5]) 18, 1 nennt es Theophylact wieder „*διαλαλία*", aber nicht mit dem Vater, sondern mit den Jüngern *(„πρὸς τοὺς μαθητάς")*.
[6]) tr. 104 in Jo n. 2.
[7]) Vgl. Keppler 226.

festgehalten werden. — Wenn Bernardus [1]) von der Verklärungsbitte des hohepriesterlichen Gebetes sagt: „Quod tamen eum petiisse senserim non ut supplicem, sed ut praescium. Libere enim petitur, quod in potestate petentis accipere est. Ergo dispensatoria est Filii petitio, non necessaria, quippe donantis cum Patre, quidquid a Patre acceperit“, so wird die Wirklichkeit des Gebetes nicht geleugnet, sondern geradezu behauptet („petiisse“, „libere petitur“). Nur ihr eigentümlicher Charakter wird festgestellt. Da erscheint allerdings der Sohn Gottes nicht als „supplex“ im Sinne der bloßen Creatur, sondern als „praescius“ und „dispensatorie petens“. Petav. (Inc. XII, 8, 6): „Cuius quamlibet praescii vera fuit et seria postulatio“.

Christus hat viel gebetet. — Bedarf dieser Satz des Beweises? Es will kaum scheinen. Und bedürfte er dessen, die hl. Schrift spricht laut und deutlich diesen Beweis aus. Sie berichtet von 26 Gebeten Christi in seinem Erdenleben [2]). Aber mit diesen Gebeten ist das Gebetsleben Christi nicht erschöpft. Die hl. Schrift giebt nur die wichtigsten Gebete des Gottmenschen wieder, Gebete, die einen Markstein bilden im messianischen Heilswerk. Wenn ein Evangelist erzählt: „Jesus betete, ging auf einen Berg zu beten, brachte die Nacht im Gebete zu“, so müssen wir etwas Großes erwarten, und diese Erwartung trügt nicht. „Wiederholt zeigen uns die Evangelisten den Sohn des Menschen im Gebete. Aber wo sie ihn uns in dieser erhabensten Thätigkeit, in unmittelbarem ausschließlichen Verkehr mit dem Vater vorführen, immer ist es ein hervorragender Augenblick, an den sich innerhalb des messianischen Werkes eine bestimmte Entscheidung knüpft. Deutlich erscheint, was was sich freilich beim Messias von selbst versteht, sein Gebet im Zusammenhang mit seiner Aufgabe; es gliedert sich dieser wie eine Feder ein, die mit ihrer Spannung immer wieder Schwung

---

[1]) in cant. 76, 3.

[2]) Auf die Gebete während des Erdenlebens im allgemeinen scheint die Stelle Heb 5, 7 sich zu beziehen: „der in den Tagen seines Fleisches *(ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ)* Gebet und Flehen mit starkem Geschrei dem darbrachte, der ihn von dem Tode erretten konnte, ist erhört worden wegen seiner Ehrfurcht“. Mag der inspirierte Auktor hier auch zunächst Ölbergs- und Kreuzgebet im Auge haben, so umfaßt doch der allgemeine Ausdruck *(ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός)* den ganzen Zustand der Niedrigkeit, der echt biblisch bezeichnet wird als „Tage des Fleisches“. So Theodoret: *„τὸν τῆς θνητότητος καιρόν“;* Theophyl; Scheeben 3, 37.

und Kraft in die Bewegung bringt“ [1]). Wir werden bei der Einzelerklärung oft auf diesen Zusammenhang hinzuweisen haben, ohne fürchten zu müssen, daß man uns den Fehlschluß: „Post hoc; ergo propter hoc“ vorwirft; es zeigt sich eben im Gebetsleben Jesu ganz klar der äußere und innere organische Zusammenhang mit seiner Thätigkeit.

Hat Christus nur diese großen messianischen Gebete verrichtet? Bei den hl. Evangelisten selbst lesen wir zwischen den Zeilen von manch anderem gottmenschlichen Gebete. Der Messias war allezeit ein treuer Sohn des Gesetzes. Der kleinliche Vorwurf seiner Feinde auf Sabbatverletzung dient in seiner Grundlosigkeit nur dazu, diese Wahrheit zu bekräftigen. — Es ist damit gegeben, daß Christus die durch das mosaische Gesetz vorgeschriebenen Gebete treu verrichtet hat. In der That sehen wir den Heiland als Sohn des Gesetzes schon im zwölften Lebensjahr und von da an wohl stets zum Tempel wallfahren; wir sehen ihn die Synagoge besuchen, das Passahfest feiern. Bei allen diesen Gelegenheiten wurde gebetet. Da hat der Heiland mitgebetet und dem Gebete die rechte Weihe gegeben. Darüber können wir ganz sicher sein, wenn das Evangelium auch von allen diesen durch das jüdische Cäremonialgesetz vorgeschriebenen Gebeten nur eins erwähnt, das letzte derselben, das der Herr gesprochen, den Hymnus nach dem letzten Abendmahle [2]). — Auch den Inhalt dieser gottmenschlichen Gebete kennen wir zum größten Teil. Es ist das liturgische Gebetbuch der Synagoge, das psalterium Davidicum, das auch heute noch den Grundstock des officiellen Gebetbuches der Kirche bildet. Wenn der katholische Priester sein Brevier betet, findet er in den Psalmen Gebete, heilig durch ihren Ursprung, da sie von Gott selbst stammen,

---

[1]) Grimm 2, 584; s. auch 3, 441; Goltz 4. Werner 389 läßt dies nur für die beiden ersten Evangelien gelten, nicht für Lc, der nach ihm das Beten Jesu mehr gewohnheitsmäßig einführt; aber gerade an die Gebete bei Lc knüpfen sich große Entscheidungen.

[2]) Mt 26, 30; Mc 14, 26. Werner (399 f.) sagt freilich, „daß nach den evangelischen Berichten Jesus die jüdische Gebetspraxis nicht eingehalten, sondern sich vollständig von den Traditionen des Tempels emancipiert hat. Sein Gebetsverkehr mit Gott war ein freier, ungebundener, die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit“. Gewiß hat Christus im Geiste und in der Wahrheit gebetet; daß er darum die jüdische Gebetspraxis aufgegeben, läßt sich nicht erweisen; aus den Evangelien folgt das Gegenteil.

heilig durch den Gebrauch, den Gott, der Sohn Gottes, selbst von ihnen gemacht hat. Er hat sie alle gebetet, in der vollkommensten Weise [1]), sie so neu geweiht und zum Teil erfüllt. Sein erstes Gebet beim Eintritt in die Welt, sein letztes Gebet beim Scheiden aus der Welt waren Psalmenworte.

Hat aber der Gottmensch sich auf diese Gebete beschränkt? Das können wir nicht glauben. Wenn in den Evangelien von seiner Gewohnheit, nachts zum Ölberg zu gehen [2]) die Rede ist, so dürfen wir darin einen Hinweis auf seine so gut bezeugte Lieblingsgewohnheit eines nächtlichen Gebetes erblicken. Die 40 Tage in der Wüste können nur erklärt werden als eine Zeit eifrigen, ununterbrochenen Gebetes [3]). So werden auch die Jahre von Nazareth nicht bloß Jahre der Arbeit, sondern auch Jahre eifrigen Gebetes gewesen sein; das einzige Ereignis dieser stillen Zeit, das uns überliefert wurde, die Wallfahrt nach Jerusalem,

---

[1]) Welch' erhabenen Inhalt hat da das Einleitungsgebet zum Brevier: „Domine in unione illius divinae intentionis, qua ipse in terris laudes Deo persolvisti, has tibi horas persolvo"! Der Priester betet in Vereinigung mit seinem Herrn die Gebete seines Herrn und Gottes.

[2]) Lc 21, 37; 22, 39; Jo 8, 1; 18, 2.

[3]) Suar. t. II d. 29 s. 1: „Dicendum est ... Christum Dominum ob multas easque iustissimas causas statim post baptismum in eremum secessisse. Nam licet Evangelistae unam tantum commemorent, non tamen excludunt alias quae a sanctis Patribus excogitatae sunt. Et imprimis si proximam et quasi intrinsecam causam contemplemur, sine dubio Christus reliquit hominum consortia et recessit in locum omnino solitarium et incultum ubi tantum bestiae versabantur (ut Mc notavit), ut illis diebus coelestem et quasi angelicam vitam ageret, „non quidem humanam et corpoream" ait Cyr (l. 2 ad reginas), „sed supra humanae naturae conditionem", ut ab omni corporis cura et actionibus liber soli divinae contemplationi vacaret. Hoc enim vitae genus intelligere debemus Christum egisse illis diebus; nec enim otiosus esse poterat, cuius animus erat Deo coniunctus, nec somno indigebat, qui cibo et potu non utebatur. Cumque ille recessus in desertum quasi de se et ex natura sua ad hunc finem tendebat, non videtur dubitandum, quia propter hunc finem a Christo et Spiritu Sancto institutus sit". Meschler 1, 193 f. — Goltz 3 weist darauf hin, daß überall, wo später der Herr die Einsamkeit sucht, „auch sein Beten erwähnt" wird, und fragt mit Recht: „Sollte dies hier anders gewesen sein?". Nur können wir ihm nicht folgen in der Ansicht, daß Christus Satans Angriffen gegenüber im Gebetsringen die Behauptung seines in felsenfestem reinen Gottesvertrauen gegründeten Selbstvertrauens erkämpft habe. Denn eine solche Annahme setzt eine innere Versuchung voraus; die evangelischen Berichte kennen aber nur rein äußere Versuchungen, die sofort machtvoll, ohne jedes Gebetsringen, abgewiesen wurden.

ist ja eine schöne Offenbarung des Gebetsgeistes, der in Nazareth waltete.

Christus betete immer. — Wir dürfen noch weiter gehen. Wir dürfen sagen, daß der Gottmensch immerdar gebetet hat. Das gilt von seiner Anbetung Gottes, seinem Lob und seinem Dank gegen Gott. Er besaß den Gebrauch der Vernunft und die beseligende Anschauung Gottes vom ersten Augenblicke seines Lebens an. Daraus dürfen wir mit aller Gewißheit folgern, daß sein erster Akt ein Gebetsakt war, selbst wenn uns der hl. Paulus dies nicht ausdrücklich überliefert hätte [1]). Denn die Akte, welche aus der Anschauung Gottes sich ergeben, sind Gebetsakte, Akte der Anbetung, des Lobes, des Dankes gegen Gott. Es sind Akte des Verstandes, die keine Sinnenthätigkeit zur Voraussetzung haben, und darum innerlich und äußerlich von diesen unabhängig, beständig fordauern, auch bei allen äußeren Eindrücken, bei aller äußeren Thätigkeit. So verstehen wir es, wenn der hl. Sänger des Alten Bundes auch den klagenden und leidenden Messias aus seiner Gottverlassenheit am Kreuze heraus Gott stets loben uud preisen läßt. Darum beginnt mit der Empfängnis des Gottmenschen in Nazareth eine ununterbrochene ewige Anbetung Gottes, das herrlichste „Ewige Gebet“ [2]).

So dauern die Akte der Anbetung, des Dankes und des Lobes stets fort im Herzen des Gottmenschen. Für das Bittgebet ist nicht notwendig dieselbe Stetigkeit anzunehmen. Nur dürfen wir mit Grund annehmen, daß der Heiland recht oft, von Anfang

---

[1]) Heb 10, 5. — So erschließt z. B. Suarez diese Wahrheit „ex natura rei“ (p. 3. d. 39 s. 2): „Si actu consideravit Dei bonitatem et beneficia suae humanitati collata, potuit illum ex caritate libere diligere eique gratias agere et similiter cognoscendo voluntatem Patris esse ut se in mortem pro redemptione hominum offerret, potuit statim obedire acceptando mortem ac voluntarie se pro hominibus offerendo“. — Meschler 1, 92: „Das [Anbetung] war naturgemäß der erste Akt, in welchen die große und herrliche Seele des Gottmenschen sich gegen Gott ergoß. Es war ein herrlicher und majestätischer Akt, wie ihn die gesamte Schöpfung noch nie zu stande gebracht. Der zweite Akt war Danksagung und Freude. Der Heiland dankte so oft im Leben und bei jeder Gelegenheit, die Gott ihm gab, etwas Gutes zu thun. Um wie viel größer und herrlicher mußte der Dank sein in diesem Augenblick, dem ersten Beginn seines Lebens, wo er alles von Gott erhielt, und wo die Macht seiner Fähigkeiten, gleich einer Quelle, deren Wasser, vom Druck befreit, zum erstenmal herausbrachen, emporjubelte in den lebendigen Gott“.

[2]) Meschler 1, 93.

seines Erdenlebens an für uns zum Vater gebetet hat. Es ist ganz sicher kein Tag seines Lebens vorübergegangen ohne Gebet für die Menschheit. Er kam ja, uns zu helfen, und das gottmenschliche Gebet war ein mächtiges Mittel zu unserer Hülfe. Das gilt für die Tage seines öffentlichen Lebens, das gilt auch wieder für die lange Zeit von Nazareth. Da ist täglich viel für uns erbetet worden.

Noch in einem anderen Sinne können wir sagen, daß der Heiland immer gebetet hat. Es ist der guten Meinung eigen, den Werken den Gebetscharakter aufzuprägen, auch für den Fall, daß wir bei Verrichtung derselben nicht aktuell an Gott denken. Dabei bleibt bestehen, daß diesen Werken, zumal wenn es äußere sind, nicht in sich, formaliter, der Gebetscharakter zukommt (formaliter ist das Gebet eben nur eine Thätigkeit des intellectus practicus); sie participieren nur an dem Gebetscharakter, wegen des (actu oder virtute oder auch habitu) fortdauernden Aufopferungs- und Gebetsaktes, an dessen moralischem Wert sie teilnehmen und so Gebetscharakter erhalten. Um wieviel mehr gilt dieses dann von dem Gottmenschen, der alle seine Handlungen ohne Ausnahme in reinster Absicht verrichtete, der all diese Handlungen zu jeder Zeit, auch während des Schlafes, ganz in seiner Gewalt hatte! „Alles was er im Fleische that, war Bitten und Flehen für die Menschen“ [1]). „Alle seine Werke und Thätigkeiten weihte er dem ewigen Vater zu seiner größten Verherrlichnng und zur Anerkennung seiner Majestät, um ihm Dank zu sagen für alle Wohlthaten, die ihm und anderen erwiesen waren und erwiesen werden sollten, zur Sühne der Sünden eines jeden Menschen, um alle Arten von Gütern zum Wohl des Menschengeschlechtes zu erbitten“ [2]).

So hat der Gottmensch das von ihm selbst gegebene Gebot: „Man muß immerdar beten und nicht nachlassen“ [3]) in denkbar vollkommenster Weise erfüllt. Wie sein erster Akt ein Gebet, wie sein ganzes Leben ein beständiges Gebet war, so starb er, auf den sterbenden Lippen den mächtigen Gebetsruf: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ [4]). „Sein ganzes Leben

---

[1]) Anselm zu Heb 5. — [2]) Lehmkuhl theol. mor. (ed. 9. Friburgi. 1899). 1, 167 f. — Dabei muß man aber stets den Unterschied zwischen diesen und den eigentlichen Gebetshandlungen festhalten. — [3]) Lc 18, 1.

[4]) Lc 23, 46; „μέχρι τέλους ἐτίμα τὸν πατέρα“ (scholia vett. in Mt 27, 46, bei M 106, 1172).

hindurch betete er zum Vater um die Auferstehung seines Fleisches und um unser Heil, und da sein Leiden bevorstand, brachte er sein Flehen dar, d. h. ganz demütiges und inständiges Gebet“ [1]). So entsandte „dieses kostbare Räuchergefäß, sein Herz und seine Seele, . . . stets diesen köstlichen Duft der Anmutungen zum Throne Gottes und erfüllte mit ihrem Wohlgeruche die Erde. Es brannte immer und brannte nie aus“ [2]).

Zum Schlusse noch eine kurze „quaestio de nomine“: Die gewöhnliche Bezeichnung für das Gebet Christi ist in der hl. Schrift *προσεύχεσθαι* (Vulg. orare). Das einfache *λέγειν* erscheint Heb 10, 5 und Jo 17, 1 (*εἶπεν*) und gab an letzterer Stelle dem hl. Chrysostomus Anlaß, diesen Ausdruck im Gegensatz zu *προσηύξατο* zu betonen (oben S. 41). — Nur im Munde Martha's finden wir das einen noch nicht gefestigten Glauben verratende *αἰτεῖσθαι*. — Für flehentliches Gebet gebraucht der hl. Paulus (Heb 5, 7): „*δέησεις καὶ ἱκετηρίας*“; *δέομαι* (Vulg. rogare) steht auch beim Gebete Christi für Petrus Lc 22, 32; Cyrill von Alexandrien (zu Mt 11, 25) bildet das im Stil des Pseudo-Dionysius gehaltene Wort *ὑπερικετεία* (vgl. Aubert z. St.). — Nur bei Jo und auch hier nur in den Abschiedsreden und im hohepriesterlichen Gebet wird *ἐρωτῶ* gebraucht, und zwar nur für die himmlische Fürbitte; *παρακαλεῖν* ist der Ausdruck für Christi Gebet bei Mt 26, 53, *παράκλητος* (1 Jo 2, 1) die Bezeichnung für den himmlischen Fürbitter (s. das Nähere in § 7); paulinisch hierfür *ἐντυγχάνειν*. Geradezu imponierend ist die Bezeichnung für den gottmenschlichen Gebetsakt am Schlusse des hohepriesterlichen Gebetes: „*θέλω* — ich will“ und als „verlangen, fordern“ im 2. Psalm. — Für besondere Arten des Gebetes stehen die Ausdrücke: *ὑμνεῖν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, ἐξομολογεῖσθαι*. — Man darf dieser quaestio de nomine, welche wir der Vollständigkeit wegen bringen, nicht zu hohe Bedeutung beimessen. Die Ausdrücke sind verschiedene Nuancierungen desselben Gegenstandes; man dürfte sie wohl mit einander vertauschen. Freilich urteilen Lugo (d. 27 s. 4 n. 63) und im Anschluß an ihn Stentrup (1, 645) strenger. Letzterer geht sicher zu weit, wenn er von dem Ausdruck „orare“ im Gegensatz zu „interpellare“ sagt: „Ne de Christo quidem mortalem vitam degente simpliciter adhiberi potest“; das stimmt mit der Praxis der Evangelien nicht überein. —

---

[1]) Anselm a. a. O. — [2]) Meschler 1, 93.

Ausführliche Besprechung der Namen für das Gebet s. Rehm 1—12. Vgl. auch Werner 385 f.; Zill. 223 Anm. 4 (zu Heb 5, 7); Cremer Wörterbuch der neutest. Gräcität (9. Aufl. Gotha. 1902) zu den betreffenden Wörtern.

---

§ 5. Dogmatische Analyse des Satzes: „Christus betet“.

Es ist die Arbeit der spekulativen Theologie, die von der positiven Theologie aus den Glaubensquellen, Schrift und Tradition, nachgewiesenen Sätze weiter zu durchforschen, „durch philosophisches Denken . . . soviel wie möglich zu erklären, zu begründen, ihren Inhalt aufzuschließen und zu entwickeln“ [1]). Im vorigen Abschnitt haben wir den Satz: „Christus betet“ aus den Glaubensquellen erschlossen; nunmehr müssen wir ein tieferes Verständnis dieses einfachen, inhaltsschweren Satzes zu gewinnen suchen.

Nicht die göttliche Natur in Christus betet. — Die Arianer sahen in dem Gebet Christi eine Funktion seiner göttlichen Natur. Mit Unrecht! Die hl. Schrift, auf welche sie sich stets beriefen, giebt ihnen keinen Anhalt dafür. Wohl sagt die hl. Schrift nicht nach Art eines theologischen Compendiums bei den einzelnen Handlungen Christi, welcher Natur sie angehören. Sie berichtet aber klar die Menschwerdung und giebt damit die Möglichkeit sowohl göttlicher als auch menschlicher Thätigkeit in Christus. Es ist also eine Übereilung, eine Handlung ohne weiteres für eine Natur, z. B. für die göttliche, in Anspruch zu nehmen und daraus weitere Folgerungen abzuleiten. Es ist mehr als Übereilung, es ist ein Vergehen gegen die Vernunft, einer Natur, z. B. der göttlichen, Handlungen zuzuweisen, die mit ihr im Widerspruch stehen. Dieses Fehlers würde sich schuldig machen, wer sagen wollte, die göttliche Natur in Christus esse oder schlafe; ebenso, wer, wie die Arianer, sagt, die göttliche Natur in Christus bete, und so die göttliche Natur in Christus auf das Niveau der menschlichen [2]), ja fast unter dieses herabdrückt [3]).

---

[1]) Bautz 1, 43.

[2]) Greg. Nyssen. (und nach ihm Constantinus Pogonatus auf der 6. Synode): „*ὁ εὐχόμενος ἄνθρωπος ἢ θεός; εἰ θεὸν τὸν εὐχόμενον οἴεται, ἴσην αὐτῷ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐνορᾷ τὴν ἀσθενείαν*“.

[3]) Das betont der hl. Chrys. h. 7. contra Anom. Es ist wirklich merk-

Doch machen sich nicht auch die hl. Väter einer Übereilung schuldig, wenn sie das Gebet ohne weiteres der menschlichen Natur zuweisen und von der göttlichen ausschließen? Nein; denn im Begriffe des Gebetes, insbesondere auch des Bittgebetes, liegt etwas, was mit der göttlichen Natur unvereinbar ist. Denn beten, besonders Bittgebete verrichten, heißt sich an einen Höheren, Mächtigeren wenden, heißt etwas von der Macht eines Höheren, Gewaltigeren erflehen. Dieses Element liegt naturnotwendig im Begriff der Bitte, des Gebetes. Auch wenn jemand einen Gleichgestellten um etwas bittet, betrachtet er ihn in diesem Falle als einen Höheren, da er von seiner Güte etwas erwartet, das jener geben und auch nicht geben, verweigern kann [1]). Und selbst wenn ein Höherer einen Untergebenen bittet, so wäre dies entweder eine bloße Höflichkeitsform, eine Bitte, ein Wunsch, der doch Befehl ist [2]), oder aber der Vorgesetzte erbittet wirklich etwas, das der Niedere de iure oder auch bloß de facto in der Gewalt hat; und dann wäre für diesen besonderen Fall nicht der Vorgesetzte, sondern der Untergebene der Höhere. Also eine Bitte, ein Gebet, wendet sich in jedem Falle naturgemäß an einen Höheren. Die göttliche Natur aber kennt keinen, der über ihr stände; darum kann sie nicht beten. Darum kann Christus seiner göttlichen Natur nach, darum kann die göttliche Natur in Christus nicht beten [3]).

---

würdig, mit welchem Eifer die Arianer gerade jene Gebete Christi hervorsuchten, in welchem er sich als Mensch am tiefsten vor Gott demütigte. Gerade diese Gebete sprechen am meisten gegen die arianische Lehre. Denn so sich erniedrigen kann nicht die göttliche, wohl aber die menschliche Natur: „Gerade die Niedrigkeit der Worte ruft es laut, daß nichts von diesem der Gottheit Christi zukommt“, so Theodoret scharfsinnig zu Heb. 7, 25. Theophyl. zu Heb. 5, 8 beweist gegen die Arianer aus dem Blutschweiß, daß das Ölbergsgebet nicht der Gottheit Christi zukomme.

[1]) Wenn der hl. Thomas II. II. qu. 83 a. 1. c. sagt: „ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores“, so giebt er keine formelle Erklärung (s. Vasqu. d. 81 c. 1. n. 1; Suar. in III. 31 a. 1.; Salm. l. c. n. 4.). Die formelle Definition hat er in derselben qu. a. 10.: „illi . . . proprie competit orare, cui convenit rationem habere et superiorem“. — [2]) Vasq. l. c.

[3]) In anderer Form, die aber auf dasselbe hinaus kommt, bilden die Salmanticenser (n. 2) den Beweis: „quoniam oratio est indigentis et postulantis alterius auxilium, Christus autem secundum naturam et voluntatem divinam non indiget alicuius ope, sed cuncta immediate potest; quare sic acceptus non potest orare“. Sie schließen sich damit genau an den hl. Thomas an (III. qu.

Gegen diese Ausführungen scheint eine berühmte Stelle der hl. Schrift zu sprechen, in welcher ausdrücklich einer göttlichen Person die Thätigkeit des Betens zugesprochen wird. Der hl. Paulus [1]) sagt: „Es steht auch der Geist unserer Schwachheit bei; denn um was wir bitten sollen, wie es sich gebührt, wissen wir nicht; aber der Geist selbst tritt für uns ein *(ὑπερεντυγχάνει)* mit unaussprechlichen Seufzern. Der aber die Herzen durchforscht, weiß, was der Geist begehrt *(τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος)*, daß er nach Gottes Wohlgefallen fürbittet *(ἐντυγχάνει)* für die Heiligen" [2]). Sehr viele (so vor allen und stets citiert Augustinus [3]), Thomas, die Salmanticenser [4])), erklären, der hl. Geist bewirke, daß wir beten, und werde darum selbst betend genannt, andere (so der hl. Fulgentius [5]), Vasqu., Euth. [6])), erklären es von dem eingegossenen Geist der Gnade, dem donum Spiritus Sancti. Beide Auslegungen scheint der hl. Gregor der Große [7]) glücklich zu vereinigen, wenn er sagt: „Neque enim petit, qui aequalis est; sed postulare dicitur quia nimirum quos repleverit postulantes facit". Auf keinen Fall kann nach dem Texte von einem Gebet der Person des hl. Geistes die Rede sein. Denn 1) soll die Thätigkeit des hl. Geistes für uns ein Beistand sein, nicht damit wir des Betens enthoben seinen (wozu sonst die Auffordungen zum Gebet?), sondern damit unsere Unwissenheit bezüglich

---

21 a. 1 c.): „si ... in Christo esset una tantum voluntas scilicet divina, nullo modo competeret sibi orare, quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quae vult". Doch trifft das Argument in dieser Form zunächst nur das Bittgebet, während das obige in seiner Allgemeinheit auf jede Art des Gebetes paßt, wenngleich es sich beim Bittgebet am klarsten als Beweis zeigt.

[1]) Röm. 8, 26 f.

[2]) Vasqu. l. c.: „Ex quo loco Ariani et Macedoniani intelligentes vim orationis, quae semper est inferioris ad superiorem, colligebant esse creaturam natura Deo inferiorem". — [3]) ep. 121.

[4]) Sie nennen diese Auslegung sogar „communiter recepta".

[5]) fragm. ex l. 2 de officiis postulandi (M. 65, 757 f.).

[6]) Sehr schön: „*τὸ χάρισμα τῆς εὐχῆς*". — Vasqu.: „de spiritu gratiae, ut recentiores communiter intelligunt". Diese Auslegung weisen die Salm. als „nimis audax" zurück gegenüber der „explicatio ... adeo solida et communis"; ja sie werfen V. sogar vor, daß er „posthabita veritate nostrae Vulgatae cui secundum decretum Concilii Tridentini omnino standum est, recurrit ad alias lectiones non approbatas". Dieser Vorwurf ist unberechtigt und theologisch geradezu bedenklich. Die Kirche hat es stets dem Theologen erlaubt, so noch ausdrücklich Papst Leo XIII., auf die Grundtexte zurückzugehen. Die Authencität der Vulgata wird dadurch nicht angetastet. — Schließlich machen die Salmanticenser mit der so arg angegriffenen Ansicht Frieden und schreiben: „quamvis non negemus quod eodem loco significetur etiam aut significari possit spiritus gratiae nobis infusae. Sed utraque significatio in idem redit etc.".

[7]) II. Mor. 35, 58 (zu Job. 1, 20).

des Gegenstandes unseres Gebets gehoben werde. 2) Wer dem Geiste das Beten zuschreibt, muß ihm auch die Seufzer zuschreiben, sei es im eigentlichen, sei es im übertragenen Sinne; das ist aber unmöglich; 3) erkennt Gott als Herzensforscher *(ἐρευνῶν τὰς καρδίας)*, was der Geist für uns verlangt; so heißt Gott in der hl. Schrift nur mit Bezug auf die menschliche Seele; also muß sich in dieser das in Frage stehende Gebet finden. 4) Endlich dürfen wir noch (mit Fulgentius) auf die Stelle Gal. 4, 6 (vgl. auch Röm. 8, 15) hinweisen: „Gott sandte den Geist seines Sohnes in eure Herzen, „der da ruft: Abba, Vater!". Der Vaterruf ist hier sicher keine Bitte des hl. Geistes selbst, sondern nur durch seine Thätigkeit bewirkt. Also dürfen wir auch an unserer Stelle ein Gleiches annehmen, ja müssen es sogar wegen der anderen Beweise und wegen der aus anderen Stellen klar erwiesenen Gottheit des hl. Geistes. — Es beweist also Röm. 8, 26 f. nicht, daß eine göttliche Person bitten kann.

Man kann also weder dem Philo, noch den Arianern beipflichten, welche der göttlichen Natur des Logos Hohepriestertum und Gebet zuschreiben. Mit Recht wird auch von den Salmanticensern [1]) getadelt: „quaedam nova theologia Lumbier [2]) qu. 35 a. 3 per totum et praecipue n. 2173, ubi docet quod Verbum ab aeterno sive ante carnis assumptionem Patrem oraverit, ratione humanitatis postea assumendae. Cum enim inter personas divinas in natura propria fuerit omnino aequalitas, nulla unius ad aliam potuit esse oratio, minus autem submissio. Et contraria imaginatio non bene cohaeret cum Trinitatis fide". Das Wort „imaginatio" ist nicht zu hart. Mit Entschiedenheit fordert der hl. Cyrill von Alexandrien [3]) die Arianer auf, „in der ganzen hl. Schrift eine Stelle zu zeigen, wo der Sohn Gott und den Vater anbete, da er noch bloß das Wort *(ψιλὸς λόγος)* war, vor der Zeit der Menschwerdung und vor seiner Knechtsgestalt". Eine solche Stelle hat kein Arianer entdeckt.

Die soeben verteidigte Lehre ist bei den Vätern gut bezeugt, so gut, wie keine andere über das Gebet Christi. In den mannigfachsten Wendungen kehrt sie fort und fort wieder, namentlich im Kampfe gegen die Arianer. Bisweilen betonen die Väter einfach die Thatsache: „er betet als Mensch zu Gott" [4]), „er zeigte, daß er als Mensch betete" [5]), „er fleht als Mensch" [6]),

---

[1]) d. 30 dub. 1 § 1 n. 4.

[2]) Carmelit, † 1684, gab 1674 zu Zaragoza eine „theologia dogmatica" heraus. S. Hurter Nomencl. II, 338 f.

[3]) in Jo 4, 22. — [4]) Euthym. zu Ps. 15, 2

[5]) scholia vett. zu Lc 22, 32 (M 106, 1212).

[6]) Euthym. zu Ps. 21 (M. 128, 273).

gerade wie die anderen Menschen: „jene [nämlich: unsere Väter] ahme auch ich nach, ... in gleicher Weise wie sie trage ich meine Bitte vor“ [1]). Seine Verklärungsbitte spricht der Heiland „συγκαταβατικῶς ... καὶ οἰκονομικῶς ... ἢ καὶ ὡς ἄνθρωπος“ [2]). Die Väter stellen das Gebet in eine Reihe mit den übrigen Thätigkeiten der menschlichen Natur: „Wie er als Mensch litt, so betete er auch als Mensch zu Gott“ [3]). Theodoret [4]) zählt mit dem Gebet auf: „Hunger, Durst, Müdigkeit, Schlaf, Furcht“, die er als „ἀνθρώπινα ... τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ“ zusammenfaßt. — Die hl. Väter stellen auch direkt Gottheit und Menschheit gegenüber in ihrem Verhältnis zum Gebet; sehr schön z. B. Hippolytus [5]): „Dieser kam in die Welt und offenbarte sich als Gott und Mensch; und den Menschen kann man leicht erkennen, da er hungert und müde wird ... und betet und traurig wird ... und sich vom Leidenskelch losbittet und mit dem Rufe zum Vater den Geist empfiehlt ... Seine Gottheit aber kann man offenbar sehen, wenn er von Engeln angebetet wird.“ „Als Logos und Gott betet er nicht an; da er aber unter uns wohnte, nahm er es auf sich, auch dieses, wie es den Menschen zukommt, wegen seiner Menschwerdung zu ertragen“ [6]). „Das Gebet“, so sagt Theodoret [7]), „gehört der menschlichen Natur an, und nicht der bedürfnislosen Gottheit“. — „Als Mensch bittet er, als Gott befiehlt er (secundum hominem rogat, Divinitate imperat)“ [8]) ist eine bei den Vätern sehr beliebte Antithese; noch öfter findet sich die Form: „Als Mensch bittet er, als Gott giebt er, erhört er“ [9]). „Habes maiestatem ad quam ores, humanitatem quae pro te oret“ [10]). Schon die hl. Schrift hat diese herrliche Antithese angedeutet. Jesus sagt dem Teufel: „Es steht geschrieben:

---

[1]) Euthym. zu Ps. 21, 5. — [2]) Ders. zu Jo 17, 1. — S. auch oben S. 24 f.

[3]) Ders. zu Ps. 108, 26. — [4]) Zu Ps. 108, 21.

[5]) Zu Ps. 2, aufbewahrt von Theodoret im Dialog Ἀσύγχυτος (M 10, 608/9).

[6]) Cyrill l. 2. in Jo (zu 4, 22). — [7]) zu Ps. 15, 2.

[8]) Ambr. de fide 4, 5, 57.

[9]) Solche Wendungen finden wir z. B. bei Augustinus trin. 1, 10, 21 (citiert von Fulgentius ep. 14, 13); s. 217, 1; Fulgentius (im fragm. 6 bei M 65, 79); Theodoret ep. 146; Cyrill zu Mt 14, 23 (mit dem Gegensatz: ἀρχιερεύς-θεός); Cassiodor zu Ps. 85, 3: „Idem Deus et homo Christus Jesus misericordiam petit, qui misericordiam donat“ (s. auch prooem.); zu Ps. 108, 25; Beda serm. pentec.; Rup. div. offic. 4, 3.

[10]) Aug. enarr. in ps. 29 n. 1.

den Herrn, deinen Gott sollst du anbeten" [1]). Damit stellt er sich in die Reihe der Anbeter Gottes. „Die Engel traten hinzu und dienten (*διηκόνουν*) ihm" [2]). So ist er Gegenstand der Verehrung der seligen Geister.

Nicht die niedere, sinnliche Natur in Christus betet. — Aus dem Vorhergehenden dürfte sich ergeben, daß das Gebet Christus bloß seiner menschlichen Natur nach zukommen kann. Wir unterscheiden in der menschlichen Natur Christi, gerade wie bei den bloßen Menschen, eine doppelte Klasse von Vermögen, rein geistige, höhere oder intellektive, und niedere oder sensitive. Welchen gehört das Gebet an? Es scheint Theologen gegeben zu haben, die auch den niederen Seelenvermögen ein Gebet zuerkannten [3]); wenigstens sind einige ihrer Äußerungen mißverständlich, selbst wenn sie vielleicht noch richtig zu deuten sind. So sagt z. B. Alanus in seinen Sentenzen [4]), also einem scholastischen Werk, das sich der Genauigkeit im Ausdruck befleißigen muß, bei Erklärung des Ölbergsgebetes: „Ecce quomodo in Christo duo loquantur et de diversis loquantur! loquitur sensualitas, loquitur ratio, loquitur sensualitas ex naturae infirmitate, loquitur ratio ex divina firmitate, loquitur sensualitas ex humano affectu, loquitur ratio ex divino effectu. Ait sensualitas: „Pater si possibile est, transeat calix iste!" Ait ratio: „Non sicut ego volo, sed sicut tu vis". Ähnlich unsichere Ausdrücke, wenn nicht gar falsche Auffassungen finden sich bei Rupertus, Pullus u. a. Gegen sie richtet sich der 2. Artikel der 21. qu. des hl. Thomas [5]). Dieselbe Lösung wie er, hatte schon sein Lehrer Alexander von Hales [6]) gegeben. Sie ist kurz die: Die sinnliche Natur selbst, die niederen, sinnlichen Vermögen können nicht bitten oder beten, denn dazu müßten sie Gott erkennen und müßten ferner die

---

[1]) Mt 4, 10; Lc 4, 8. — [2]) Mt 4, 11; Mc 1, 13

[3]) Siehe S. 33.

[4]) n. 23. — [5]) So scheint der Ursprung dieses Artikels, den die Kommentatoren nicht recht erklären können, dogmengeschichtlich ganz natürlich sich zu ergeben. Die Salm. (n. 5) meinen: „ut hac via pie exponeret aliquos Patres, qui significarunt illa Christi verba non ad rationem, sed ad sensualitatem pertinuisse". Aber der hl. Thomas nennt, ganz gegen seine Gewohnheit in solchen Fällen, die schwierigen Väterstellen nicht; eine Stelle aus dem hl. Augustinus, die er anführt, bedarf keiner pia expositio. — Wohl aber paßt es ganz zu den Gewohnheiten des hl. Thomas, daß er Lehrer der Schule, gegen die er polemisieren muß, aus Achtung nicht mit Namen nennt.

[6]) 3 qu. 15. membr. 2 a. 1.

Beziehung erkennen zwischen dem erstrebten Gut einerseits und der Macht und Güte dessen, der gebeten wird, andererseits [1]). Das vermag die geistige Natur des Menschen, sein Verstand; dieser kann dann freilich Gott alle Wünsche des Menschen vortragen, sowohl die Wünsche seiner höheren, als auch seiner niederen, sinnlichen Vermögen. So trägt, was diese selbst nicht vorbringen können, die Vernunft für sie vor, oder vielmehr der Mensch durch seine Vernunft. So betet der Mensch dann, so betete auch Christus am Ölberg „ex affectu humano sensualitatis, non rationis" [2]). Aber das eigentliche Gebet gehört der Vernunft an; diese tritt nach einem Ausdruck, der schon zu Alexander's von Hales' [3]) Zeiten üblich war, als „advocata sensualitatis" auf. Genau so löst sein großer Schüler Thomas [4]) die Frage. — Wir wollen noch beifügen, daß, da der Gegenstand des niederen Strebevermögens ein Gut oder Übel für die menschliche Natur ist, ganz naturgemäß auch der höhere, geistige Wille Stellung dazu nimmt, indem er das Gut naturgemäß lieben, das Übel naturgemäß verabscheuen wird in einem spontanen Akt, dem nichts von Freiheit und Verdienstlichkeit innewohnt (voluntas ut

---

1) Spricht gegen diese Ausführungen nicht, daß auch Tiere, die doch nur sensitive Vermögen haben, um etwas bitten können (z. B. Hunde ihren Herrn)? Kann nicht auch ein Mensch in völlig bewußtlosem Zustande ein Verlangen zu erkennen geben, also bitten (z. B. ein Fieberkranker um Wasser)? In analogem Sinne kann man auch diese spontanen Äußerungen des sinnlichen Begehrens Bitte nennen; aber nur in diesem analogen Sinn, weil die Erkenntnis der Beziehung fehlt. Von einem Gebet im theologischen Sinne kann vollends nicht die Rede sein, da dieses die Gotteserkenntnis voraussetzt. Janssens 724: „Manifestatio quidem competit non solum rationali voluntati, sed etiam sensualitati; attamen modus utriusque est diversus: manifestatio enim voluntatis sensualitatis est sine ullo respectu ad finem impletionis; qui respectus unice ad rationem pertinet".

2) Mag. l. 3. d. 17.

3) l. c.: „unde dicunt quod in hac petitione ratio fuit sicut advocata sensualitatis . . . Materiam . . . petitionis vel orationis sumpsit ratio a sensualitate, sed formam vel petitionis vel orationis ex se".

4) l. c. Hier auch die Schwierigkeit (ad 2 um): „Eius videtur esse orare cuius est desiderare illud quod petitur; sed Christus petivit aliquid quod desideravit eius sensualitas . . . ergo sensualitas eius oravit" und die Antwort: „licet sensualitas hoc voluerit quod Christus petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis". — Klar auch die Salm. n. 5: „pertinuit ad sensualitatem concupiscere aut refugere, ceterum manifestare huiusmodi effectus, non pertinuit ad sensualitatem, sed ad rationem, cuius est repraesentare et petitionem dirigere".

natura); dann freilich nimmt derselbe Wille in seiner Freiheit Stellung und kann sehr wohl ein Übel, das er als voluntas ut natura ablehnte, als voluntas ut ratio annehmen — wie der Heiland im Ölbergsgebete. — Also nicht die niedere sensitive Natur betet, wohl aber das höhere geistige Vermögen; es kann dabei auch eintreten als Anwalt der Sinnlichkeit und des naturgemäßen Strebens des höheren geistigen Willens. So ist es auch in Christus. Nur nach seiner höheren geistigen Seite vermag der Gottmensch als wahrer Mensch zu beten. Wie bei den anderen Menschen, ist auch bei ihm das Gebet eine Thätigkeit des praktischen Verstandes.

In Christus betet die göttliche Person. — Ein Element haben wir beim Gebete Christi zu analysieren versucht: um in der Sprache der Schule zu reden, das principium quo orationis. Wir müssen jetzt das principium quod betrachten, die Frage beantworten: Wer betet? Welche Person betet? In Christo ist nur Eine Person, also kann auch nur diese die betende sein; es betet also in Christus die zweite göttliche Person, Gott Sohn oder der Logos. Also Gott betet.

Die göttliche Person betet als persona naturae humanae. — Das Geheimnis der Menschwerdung besteht darin, daß die zweite Person in der Gottheit, durch die zugleich mit dem Vater und dem hl. Geiste von Ewigkeit her die göttliche Natur subsistierte, in der Zeit auch eine menschliche Natur annahm und dieser die Subsistenz gab. Die menschliche Natur Jesu Christi ist eine wahre menschliche Natur, wie die der übrigen Menschen, nur in einem von ihr verschieden; es entspricht ihr keine menschliche Person. Die Funktion einer solchen hat die göttliche Person des Logos übernommen. Es giebt also in Christus nur eine einzige Person, und zwar die göttliche Person des Logos. Aber diese Person kommt hier in einer doppelten Rücksicht in Betracht, einmal als persona naturae divinae, dann als persona naturae humanae. Natürlich kann dieser Unterschied kein realer sein; Christus ist ja nur Eine Person. Es ist vielmehr ein von der Vernunft gesetzter Unterschied (distinctio rationis), dem aber etwas Thatsächliches entspricht (cum fundamento in re). Es entsprechen eben der einen göttlichen Person in ihrer doppelten Auffassung ganz verschiedene Thätigkeitsformen; als Person der göttlichen Natur verrichtet sie rein göttliche Thätigkeiten: zusammen mit dem Vater den actus notionalis der

Hauchung des hl. Geistes, zusammen mit dem Vater und dem hl. Geiste die innergöttliche Thätigkeit der Erkenntnis und Liebe und die opera Dei ad extra. Als Person der menschlichen Natur verrichtet sie menschliche Thätigkeiten; diese werden freilich richtiger, eben weil sie ihr principium quod in einer göttlichen Person haben, gottmenschliche Thätigkeiten (operationes theandricae) genannt. So gewährt die göttliche Person der angenommenen Menschheit auch in Bezug auf ihre Thätigkeit alles das, was eine menschliche Person ihr gewähren würde. Durch diese göttliche Person des Logos erscheint der Mensch Christus „als menschliches persönliches Wesen, d. h. wie er in der Menschheit als einer vollständigen, vernünftigen, mit eigenem freien Willen begabten Natur subsistiert und in derselben handelt, näherhin als dieser bestimmte, durch Salbung mit dem Logos persönlich vollendete Mensch, resp. als der in der Menschheit (nicht in der Gottheit) subsistierende . . . Logos“ [1]). Es ist diese Unterscheidung gerade für die Lehre vom Gebete Christi wichtig, ja gradezu entscheidend für die richtige Auffassung desselben. Wir haben eben beim Gebete eine menschliche Handlung eigener Art, insofern der Betende im Verkehr mit Gott sich diesem als ein von ihm verschiedenes Wesen gegenüberstellt. Dazu ist erforderlich einmal der reale Unterschied der Natur, dann aber entweder ein realer oder wenigstens ein virtueller Unterschied in der Person des Betenden, wofern dieser, wie es beim Gottmenschen der Fall ist, derjenige ist, der betet, und zu dem gebetet wird.

Christus betet (als persona naturae humanae) zu sich (als persona naturae divinae). — Dieser letzte und schwierigste Teil der Analyse des Satzes: „Christus betet“ wurde schon angedeutet. Der gottmenschliche Beter betet seiner menschlichen Natur nach und als Person, die dieser menschlichen Natur Subsistenz, Thätigkeit, also auch die Gebetsthätigkeit giebt. Nun geht aber das Gebet an Gott; diese Person, welche durch die menschliche Natur betet, ist eine göttliche Person, die mit dem Vater und dem heiligen Geist in der göttlichen Natur subsistiert und göttlich wirkt und also auch die an die Gottheit gerichteten Gebete entgegennimmt. So betet Christus wirklich zu sich selbst, — und beachten wir es wohl! — die göttliche Person Christi

---

[1]) Scheeben 3, 24, dem wir in dieser schwierigen Untersuchung vorzugsweise folgen.

betet zu sich selbst, insofern sie, wie schon gesagt, als Person der menschlichen Natur dieser die Möglichkeit und Wirklichkeit des Gebetes giebt, das sie als Person der göttlichen Natur annimmt und erhört. Gebet Christi und Erhörung des Gebetes Christi stehen beide bei Christus [1]; das erste ist eine menschliche, dogmatisch genauer gottmenschliche Handlung, die letztere eine rein göttliche, der zweiten Person gemeinsam mit dem Vater und dem hl. Geist. — Folgerichtig leitet sich alles dieses ab aus der Wahrheit der Menschwerdung und jener anderen Wahrheit, daß Christus betet. Es erscheint als eine überaus konsequente Entwicklung aus dem Geheimnis der Menschwerdung [2]. Und doch ist die Auffassung für uns schwer, wir schauen ja hinein in die geheimnisvolle Tiefe des Gebetslebens des Gottmenschen. Wer darf es wagen, dieses Geheimnis, nämlich „wie der hypostatisch mit Gott vereinigte hl. Verstand betet“ [3], ganz so zu ergründen, daß jedes Dunkel schwinde [4]! In wirklich geistreicher Weise hat der größte christliche Denker, der hl. Augustinus, es einmal versucht, die Psalmenworte: „Oratio mea in sinu meo convertetur“ [5]) auf den betenden Gottmenschen anzupassen: „Nescio quid melius intelligam de Domino, interim nunc quod occurrit; forte melius aliquod postea occurret vel mihi vel cuiquam meliori; „in sinu“ hoc intelligo dictum, quia in sinu suo habebat Patrem. Deus enim erat in Christo mundum reconcilians sibi.

---

[1]) Derselbe Johannes, welcher von Gebeten des Gottmenschen berichtet, hat uns die Verheißung desselben überliefert: „Um was immer ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun“ (Jo 14, 13). Werner 405 sagt von dieser Stelle: „Wir wissen nicht, wie wir das mit allem Übrigen in Einklang bringen sollen“. Wer nach Jo 1, 14 glaubt, daß „das Wort Fleisch geworden“, daß Christus Gottmensch ist, weiß das sehr wohl in Einklang zu bringen, daß nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn (und der hl. Geist) Gebete erhört, weil sie Ein Gott sind.

[2]) In diesem Vollsinn dürfen wir gerade im Gebet Christi eine „Erfüllung“ und Vollendung des Geheimnisses der Menschwerdung sehen: *„τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον πληρῶν ἐποίει τοῦτο οἰκονομικῶς δι᾽ ἡμᾶς“*. Cyrill in Mt 14, 19.

[3]) Damasc. hom. in transfigurat.

[4]) „Keinem geschaffenen Geiste kommt es zu, in das Geheimnis eines solchen Gebetes einzudringen“. Bisping zu Mt 14, 23.

[5]) Ps 34, 13. Diese Worte gelten litteral von der Haltung des Beters, der halb kniete, halb lag, das Haupt zum Busen gekehrt. — Ähnlich zu dieser Stelle Petrus Lombardus: „Sinus est secretum in quo orare iubemur . . . Secretum vero Christi est divinitas ad quam orat humanitas“.

In se habebat quem deprecaretur; . . . secundum . . . quod Verbum est Christus, non orat, sed exaudit, et non sibi subveniri quaerit, sed cum Patre omnibus subvenit; quid est „oratio mea in sinu meo convertetur“, nisi: in meipso humanitas in meipso interpellat divinitatem.“ Und Epiphanius [1]) sagt von dem Schmerzensruf des Gottverlassenen, er sei „ein Ruf aus der Person der menschlichen Natur an die Gottheit“. So ist „Gott“ wirklich, nach den Worten Gregor's des Großen [2]), „denen, die gegen Gott sündigten, versöhnt worden, nicht durch fremdes Gebet, sondern durch sein eigenes“. So „fleht um das Leben der Welt der Sohn der Mutter zu sich, dem Sohne des Vaters“ [3]).

Mit dem Gesagten ist auch die berühmte Schwierigkeit unseres Abschnittes gelöst: „Wer . . . selbst betet zu einem Höheren, wie kann der als der Höchste angebetet werden?“ [4]). — Die Lösung liegt nicht in der Unterscheidung zwischen menschlicher Natur und göttlicher Person [5]); denn beide beten in Christus und beide werden auch angebetet. Sie liegt vielmehr in dem schon angegebenen virtuellen Unterschied in der göttlichen Person. Als persona naturae humanae betet sie an; als persona naturae divinae wird sie angebetet und mit ihr die hypostatisch vereinigte Menschheit mit allen ihren Teilen und Thätigkeiten, auch die Menschheit mit ihrem Gebete. Darum dürfen wir mit der Kirche sprechen: „Christum Jesum in monte olivarum orantem venite adoremus“, und: „Domine Jesu Christe qui in horto verbo et exemplo nos orare docuisti . . . concede etc. . . . qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Sp. S. etc.“ [6]). — Sehr dunkel ist, was Werner 399 sagt: „Mag es . . . sein, daß das streng trinitarische Dogma Schwierigkeiten findet, wie es die Thatsache des Betens Jesu anzusehen und mit sich zu vereinigen habe, so gewinnt doch die biblische Lehre von der vollkommenen Gottessohnschaft Christi gerade durch die thatsächlichen Erhebungen

[1]) haer. 20.

[2]) l. 2, 19 in 1 Reg.; s. auch Theodoret zu Ps 15, 2.

[3]) Avitus v. Vienne ep. 2; vgl. Petav. 12, 8, 15.

[4]) Oswald 1, 174.

[5]) Oswald a. a. O.

[6]) Invitat. et oratio in festo Orationis D. N. J. Chr. (fer. 3. post Domin. Septuag; pro aliqu. locis). — Siehe auch Scheeben 62 f. (62: „Auch der betende Christus bleibt als solcher anbetungswürdig, und gerade dieselbe persönliche Würde, welche den betenden Christus anbetungswürdig macht, ist auch Bedingung der eigentümlichen Kraft seines Gebetes“).

über das Gebet Jesu die stärkste Stütze und wirksame Erläuterung." Das „streng trinitarische Dogma" verlangt doch wohl „vollkommene Gottessohnschaft".

Das Gebet Christi im Verhältnis zu seiner beseligenden Anschauung. — Im Vorgehenden haben wir es versucht, das Gebet Christi als das Gebet des Gottmenschen zu betrachten. Das macht ja das Eigentümliche dieses wunderbaren Gebetes aus, daß Gott betet. Dieser betende Gott war in seiner menschlichen Natur von Beginn seines geschaffenen Lebens an glücklich in der beseligenden Anschauung Gottes; da er die Erde durchwanderte, trug er den Himmel in sich, schaute stets als Mensch die unverhüllte Gottheit. Daraus geht ein anderer Hauptunterschied zwischen seinem und unserm Gebet hervor. Unser Gebet stützt sich auf den Glauben; das seine auf die klare Anschauung Gottes [1]). Er betet „aus dem klarsten intuitiven Bewußtsein der ihm von Gott gewidmeten und gebührenden Liebe und Achtung und der liebevollen Pläne der göttlichen Vorsehung" [2]).

Ein wichtiges, unentbehrliches Moment bei unseren Bittgebeten ist die theologische Tugend der Hoffnung. Auch sie kann in Christus, dem Comprehensor, nicht mehr wirken; es findet sich in ihm etwas Analoges: nämlich die sichere Zuversicht der Erhörung, wenn er absolut bittet. — Aber warum überhaupt beten, wenn er diese Zuversicht hat, wenn er in Gott die Bilder aller Dinge, auch der zukünftigen, klar gezeichnet sieht?

---

[1]) Grade hier ist den Modernen die richtige Auffassung des gottmenschlichen Gebetes verloren gegangen. So ziemlich alle kennen bei dem betenden Christus nur „Glaubensgewißheit, welche sich immer wieder gegen die sinnlichen Eindrücke kämpfend zu behaupten hat" (Beyschl. 182). So auch Goltz. Durch das Gebet in der Wüste erringt sich nach ihm Christus die Behauptung seines Selbstvertrauens (s. oben S. 44 Anm. 3). Durch das Gebet Mc 1, 36 wird „er seiner göttlichen Sendung von neuem gewiß". Der Text bietet zu dieser Behauptung keinen Anhalt. Das „εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι" Lc 4, 43 und das „ἐλήλυθα" einiger codd. zu Mc 1, 38, welches aus der Gebetsstimmung herausgesprochen wird, läßt wohl darauf schließen, daß der Heiland im Gebet mit seiner Sendung beschäftigt war; eine erlangte Berufsgewißheit aber deutet der hl. Text in keiner Weise an. — S. 22 ist das Gebet Christi für seine Kreuziger „nicht nur eine Bewährung seines eigenen Glaubens an Gott in der schlimmsten Prüfung, sondern auch ein ewig wertvolles Bekenntnis seines Glaubens an die Errettbarkeit der Menschheit". S. auch S. 28 f. — Nach Christ S. 26 „betet Jesus im vollen Gefühl seiner menschlichen Bedürftigkeit nach einem ewigen Halte".

[2]) Scheeben 3, 228.

Grade darum betet er. Er sieht eben die künftigen Dinge; und unter den Ursachen, die sie herbeiführen sollen, sieht er sein Gebet. Darum betet er so viel [1]).

Diese Eigentümlichkeiten seines Gebetes hat Christus, grade wie ihren Urgrund, die beseligende Anschauung Gottes, gemeinsam mit den Heiligen des Himmels, die auch Gott von Angesicht zu Angesicht schauen.

§ 6. Mußte Jesus beten?

Notwendigkeit der Anbetung, des Lob- und Dankgebetes. — Die Frage, an die wir jetzt herantreten, gehört zu den schwierigeren unseres Gegenstandes; sie dürfte kaum eingehend und zusammenfassend erforscht sein. Am leichtesten löst sich hier die Frage, ob Christus Gott anbeten, ihn loben, ihm danken mußte. Wir dürfen sie unbedenklich bejahen. Denn Christus war wahrer Mensch, war seiner menschlichen Natur nach wirklich ein Geschöpf Gottes. Jedes Geschöpf aber ist verpflichtet, Gott zu loben und zu preisen, also auch Jesus Christus in seiner Menschennatur [2]). Aber war nicht die menschliche Natur hypostatisch mit der Gottheit vereinigt, so selbst anbetungswürdig und weit über die Pflichten bloßer Kreaturen erhoben? Gewiß war die menschliche Natur Christi anbetungswürdig und durch die Salbung mit dem Logos über alles Geschaffene erhoben, doch nicht so, daß dadurch die Natur mit ihrem innersten Wesen, mit den innersten Eigentümlichkeiten dieses Wesens aufgehoben oder

---

[1]) Janssens 721: „Praevisio non solum cadit in ipsam desiderii impletionem, sed in modum quo implendum est. Quare si praevidetur implendum per ipsam efficaciam exauditae orationis, nonne haec praevisio, nedum impediat orationem, ipsam potius stimulare dicenda est?"

[2]) Suar. d. 45: „Cum enim dixerimus illum ut hominem non solum esse subiectum, sed etiam servum et ad officium servi pertineat cultum et reverentiam exhibere Domino, consequens necessario fit, Christum ut hominem perfectissime observasse hoc officium erga Deum atque adeo cultum Deo debitum scilicet latriae et religionis illi exhibuisse". Meschler 2, 217: „Der Heiland war der menschlichen Natur nach auch ein Geschöpf, und als solches mußte er dem Vater den Tribut des Gebetes, der Anbetung und des Dankes bieten. Soweit das Gebiet des Geschöpflichen reicht, reicht auch das Gebet. So betrachtet, ist das Gebet das nächste Ziel des Geschöpfes, es muß Gott loben und danken".

vernichtet worden wäre. Das grade Gegenteil bewirkte die hypostatische Vereinigung; dadurch, daß die Person des Logos dieser menschlichen Natur ihre Subsistenz gab, erhielt sie dieselbe in ihrem Wesen, in allen ihr zukommenden Eigentümlichkeiten. Unter diesen aber ist die erste, jeder geschaffenen Natur tiefinnerlichste das Verhältnis zur ersten Ursache ihres Seins, die Beziehung zu Gott. Und diese Beziehung, diese wesentliche Beziehung, d. h. eine Beziehung, die mit dem Wesen selbst gegeben ist, äußert sich durch die Tugend der Religion, in religiösen Akten der Anbetung, des Lobes, des Dankes gegen Gott. Sie wurde durch die persönliche Vereinigung mit der göttlichen Person also nicht aufgehoben, sondern grade durch sie begründet. Von diesem Naturgesetz erscheint auch beim Gottmenschen eine Dispens unmöglich, da es sich um die erste Pflicht einer geschaffenen Natur handelt. — Das brauchen wir kaum beizufügen, daß Christus diese Notwendigkeit, Gott anzubeten und zu loben, nicht als lästige Verpflichtung, sondern als die süßeste und erhabenste Wonne seiner geschaffenen Natur betrachtete. So ist es auch bei den Seligen des Himmels. — Als Satan Christus zur Teufelsanbetung verführen will, hat Christus für ihn das Wort: „Es steht geschrieben, den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten!“ [1]) Dieses Gebot ist im Alten Bunde für bloße Menschen gegeben. Hier bezieht es Christus auf sich selbst.

Es folgt aus dem Beweise zunächst die Notwendigkeit eines inneren Gebetes, dann aber auch die des äußeren Gebetes, aus demselben Grunde, wie bei den bloßen Menschen; weil auch der Leib Christi ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur ist, muß auch dieser Leib in seiner Weise zur Verehrung Gottes beitragen. Die Seele dieser äußereren Gottesverehrung ist natürlich stets die innere Verehrung Gottes. Die hl. Väter betonen sehr gerne bei den äußeren Gebeten Christi, daß Christus sie verrichtet habe, um den Vater zu ehren [2]).

---

[1]) Mt 4, 10; Lc 4, 8.

[2]) Suar. sagt zwar bei Lösung einer Schwierigkeit aus dem hl. Hilarius. von der oratio vocalis Christi: „Non erat illi necessaria propter ipsum, sed propter nos“. Doch scheint das gegebene Argument die Notwendigkeit einfachhin zu beweisen. Vielleicht hat Suarez nur das Bittgebet im Auge, und dann ist die Frage eine andere; denn die Notwendigkeit des äußeren Cultus gilt per se vom latreutischen Cultus, den Akten der Anbetung, des Lobes und des Dankes.

Notwendigkeit des Bittgebetes: 1) bei Wunderwerken Christi. — Bezüglich der Notwendigkeit eines Bittgebetes bei Christus haben bedeutende Theologen der neueren Scholastik, namentlich Suarez, sich dahin ausgesprochen, daß Christus an und für sich, auch als Mensch, kein Bittgebet zu verrichten brauchte, daß er aber infolge positiver göttlicher Anordnung doch einiges erbitten mußte [1]. — Darin muß man ihnen zustimmen, daß Christus einiges erbeten mußte, anderes aber nicht. Nur der Grund scheint ein anderer zu sein als jener, den sie angeben: nicht eine positive göttliche Anordnung, ein Dekret Gottes (ein solches kennen weder die hl. Schrift, noch die Concilien, noch die Väter, noch die älteren Theologen, und selbst die neueren bringen für dasselbe keinen eigentlichen Beweis bei), sondern die Natur der Sache selbst. Es liegt ein innerer Grund vor, warum Christus bei einigen Anlässen nicht beten mußte, ja nicht einmal ein eigentliches Bittgebet verrichten konnte; warum er bei anderen Anlässen nicht bloß beten konnte, sondern auch beten mußte. — Dieser innere Grund ist die Macht (potentia) der hl. Menschheit Christi, näherhin auch als Wundermacht (potentia miraculorum) gekennzeichnet.

Diese Macht kommt dort gar nicht in Frage, wo Christus sie aus irgend einem Grunde nicht gebraucht, wo also Gott allein wirkt, ohne Werkzeug, auch ohne die hypostatisch vereinigte Menschheit mit ihrer Macht. Solche Wirkungen Gottes kann Christus erbitten, ohne daß seine Wundermacht in Frage kommt; ja, wenn er eine solche Wirkung erzielen will, aber ohne mit seiner eigenen Macht mitzuwirken, dann muß er sie sogar erbitten. — So hat z. B. „der Vater“, also Gott, dem Petrus die

[1]) Suar. zu qu. 21 a. 3 (d. 45 s. 1): „Christum simpliciter non indiguisse oratione, quia propter dignitatem personae potuisset, quidquid vellet, sine oratione perficere et de facto habuit etiam in humanitate sua potestatem faciendi miracula, imperando et volendo sine necessitate orationis“ und s. 3.: „Respondetur mentem d. Thomae esse, cum Christus sit Deus, assumendo humanitatem potuisse illi communicare ut omnia quae vellet operaretur, absque orationis vel petitionis indigentia; et hoc modo dicitur orasse, non quia sit impotens nimirum ipsa persona Christi ad operandum hoc modo per humanitatem suam; de facto tamen noluit communicare hanc efficaciam suae humanitati nisi per hoc medium orationis et petitionis, et ideo recte dicitur inquantum hominem non omnia potuisse sine oratione . . .“. Vgl. Salm. d. 30 n. 8 sqq. (sie unterscheiden zwischen necessitas absoluta et ex terminis und necessitas congruentiae et ex suppositione divini decreti; letztere für das Gebet Christi).

Messianität und Gottessohnschaft Jesu geoffenbart (Mt 16, 17); von einer werkzeuglichen Mitwirkung Christi (die sehr wohl hätte stattfinden können) sagt der h. Text nichts. In einem solchen Falle, wo Christus nicht machtvoll handelt, sondern alles dem Vater überläßt, kann er unbeschadet seiner Macht beten, ja muß sogar beten, wenn er dennoch eine Wirkung erzielen will.

Nach dem inneren Grunde, der sich uns in der Macht Christi darbietet, müssen wir die Frage über die Notwendigkeit eines Bittgebetes in Christus in drei Punkte gliedern:

1. Bei Wunderwerken, also bei Werken, die physisch und moralisch im Bereiche seiner Wundermacht lagen, mußte der Gottmensch nicht beten; ja ein eigentliches erwerbendes Bittgebet ist gradezu unmöglich;

2. Christus mußte beten behufs Erwirkung von Gütern, die zwar nicht physisch, wohl aber moralisch außerhalb des Bereiches seiner Wundermacht lagen (wegen seines freiwilligen Verzichtes auf jene Güter, nämlich die ihm eigene Herrlichkeit); er betete aber nicht um die physische Macht, welche er in der Wundermacht besaß, sondern nur um die moralische Gewalt;

3. Behufs Erwerbung von Gütern, die physisch außerhalb des Bereiches seiner Wundermacht lagen, mußte Christus ein eigentliches erwerbendes Bittgebet verrichten.

Betrachten wir das Einzelne! — Christus besaß, wie die Christologie des näheren zeigt, eine seiner Person und seiner Aufgabe angemessene Macht, eine Wundermacht, d. h. die Macht, als Werkzeug der Gottheit Wirkungen hervorzubringen, die menschliche Kräfte übersteigen [1]). Es ist hierbei nicht nur an das eigentliche Wunder zu denken, sondern auch an übernatürliche Gnadenwirkungen jeder Art in den Seelen der Menschen. Er besaß diese Macht — und das ist für unsere Frage entscheidend — nicht etwa bloß transeunt, durch eine vorübergehende Erwählung und Bestimmung seitens Gottes zu einzelnen Wunderwerken, sondern sie war in ihm etwas Dauerndes, Bleibendes. Ja mehr noch, sie ist mit seiner persönlichen Konstitution gegeben. Durch

---

[1]) Wer diese Wundermacht selbst bloß als potestas impetrandi faßt, „welche die Wirkung nicht von sich selbst ausgehen läßt, sondern bloß deren Satzung durch ein anderes Prinzip veranlaßt" (so charakterisiert Scheeben 3, 249 diese Sentenz), scheint das Wort potestas äquivok aufzufassen, und auch nicht der hl. Schrift und den Vätern zu entsprechen, die erbitten und machtvoll bewirken unterscheiden.

eben dasselbe, wodurch er formell Gottmensch ist, ist er formell mit dieser Macht bekleidet. Denn dieselbe hypostatische Union, durch welche er Gottmensch wird, konstituiert ihn zu einem Instrument, zu einem Organ der Gottheit; und zwar nicht zu einem instrumentum separatum, sondern zu einem instrumentum coniunctum, zu einem mit der Gottheit hypostatisch vereinigten und zwar unauflöslich vereinigten Organ [1]). Die hypostatische Union, die Salbung mit dem Logos, bedeutet für ihn dasselbe, was für den Priester die Einprägung des Charakters in die Seele; nur mit dem großen Unterschied, daß der priesterliche Charakter und die mit demselben gegebene Macht etwas Accidentelles ist, wogegen Christus durch die Salbung mit dem Logos und die dadurch bewirkte Gestaltung zum Organ der Gottheit persönlich konstituiert wird. Es ist gradezu das Wesen des Gottmenschen, seiner menschlichen Natur nach Organ der Gottheit zu sein; so ist die Wundermacht mit seinem Wesen gegeben, und natürlich etwas Bleibendes. Daher stammt auch die Universalität dieser Wundermacht, die zwar keine Allmacht, keine schöpferische Macht ist, weil sie eben werkzeuglich thätig ist, die sonst aber keine Schranken kennt, als die Weisheit und den Willen ihres Inhabers. — Es ist ganz sicher, daß zu ihrer Bethätigung in jedem einzelnen Falle die Thätigkeit Gottes gehört; und zwar tritt Gott hier nicht nur wie bei jeder kreatürlichen Handlung als causa prima, sondern als causa principalis ein. Die Kreatur, auch die hl. Menschheit Christi, kann eben nur werkzeuglich beim Wunder thätig sein, das ein eigentliches Werk Gottes, des Urhebers der Natur, ist. Dasselbe gilt von den übernatürlichen Wirkungen in den Seelen der Menschen. Gott wirkt beim Wunder nicht bloß mit, sondern er wirkt das Wunder durch das von ihm erlesene Werkzeug. Diese Thätigkeit Gottes tritt ein, sobald er den Willen des von ihm erkorenen Organs sieht, das Wunder zu verrichten (natürlich als Werkzeug Gottes). So erklärt sich am einfachsten und natürlichsten das Dankgebet des Heilandes bei der Erweckung des Lazarus: „Ich danke Dir, daß Du mich gehört hast. Ich aber wußte, daß Du mich allezeit hörst“ [2]). Also

[1]) Auf dieses Verhältnis der Menschheit Christi zur Gottheit muß man zurückgehen, nicht bloß den menschlichen Willen Christi in sich betrachten.

[2]) Jo 11, 41 f. — Suar. d. 45 s. 1 (freilich nicht als seine Sentenz, sondern als ratio dubitandi): „non fuit oratio exaudita, sed voluntas impleta, et

Gott muß beim Wunder thätig sein — darüber kann kein Zweifel bestehen. Die Frage ist nun aber: Muß diese Thätigkeit Gottes, wenigstens in einzelnen Fällen (infolge besonderer göttlicher Anordnung), erbeten werden? Diese Frage müssen wir verneinen mit Beziehung auf den schon hervorgehobenen Charakter der Wundermacht Christi. Durch dieselbe besitzt der Gottmensch dauernd und für alle Fälle wahre werkzeugliche Macht über alle Wunder. Was jemand aber hat und besitzt, sei es in sich, sei es in einem festen unverlierbaren Seinsgrund, das kann er nicht erbitten. Wenn Gott Christo also diese Wundermacht gegeben hat (und das hat er), so kann Christus sie nicht noch erbitten. Ein eigentliches, wirklich erwerbendes Bittgebet ist vollständig ausgeschlossen. — Die Analogie mit der Macht des konsekrierten Priesters mag dasselbe klarer zeigen. Der gültig geweihte Priester besitzt werkzeuglich ein für alle Mal die Konsekrationsgewalt. Kann er diese Gewalt zum Gebrauche derselben in dem einzelnen Konsekrationsakt noch besonders erbitten? Nein; was einer hat, kann er nicht erst erbitten. Ja ein ernstliches Bittgebet um diese Gewalt für den Gebrauch hic et nunc wäre gradezu sündhaft; denn es würde einen Zweifel an dem Besitz der Gewalt einschließen. Ähnlicher Weise besitzt der Papst für die Ausübung seiner höchsten lehramtlichen Gewalt ein für alle Male die Unfehlbarkeit, den Beistand des hl. Geistes, der ihn vor Irrtum bewahrt. Muß er nun etwa für den einzelnen Fall die Gabe der Unfehlbarkeit sich erbitten? Nein. In der That haben die Gegner dieses Dogmas aus den Gebeten, die einem solchen Akte vorausgesandt werden (z. B. dem Veni Creator vor der Heiligsprechung), zu folgern gesucht, daß die Päpste durch ihre eigene Praxis beim Gebrauche ihrer Unfehlbarkeit beweisen, daß sie von ihrer Unfehlbarkeit nicht überzeugt sind. Der Beweis wäre erbracht, wenn es sich hier um ein eigentliches, wirklich erwerbendes Bittgebet handeln würde; ein solches ist aber, wie die Theologen lehren, nicht vorhanden. Es ist nur die Anerkennung der thatsächlichen Abhängigkeit von Gott im Gebrauche dieser Gewalt; ein erwerbendes Bittgebet ist unmöglich, ein Versuch zu einem solchen wäre ein sündhafter Zweifel an der von Gott ein-

---

hoc fuit Christo exaudiri iuxta phrasim Scripturae secundum illud ps 9: „desiderium pauperum exaudivit Dominus“ et Job 31: „desiderium meum audiat omnipotens“.

mal verliehenen Gewalt — In ähnlicher Weise ist es bei Christus. Er besitzt thatsächlich die Wundergewalt, und zwar bleibend, wie der Papst (wenigstens so lange er nicht resigniert) und der Priester ihre Gewalten besitzen, aber durch einen ganz anderen Titel als sie, nicht durch einen accidentellen, sondern durch einen, der mit seinem innersten Wesen, mit seiner persönlichen Konstution gegeben ist. So ist bei Christus ein wirklich erwerbendes Gebet auch bezüglich nur eines Wunders metaphysisch repugnierend, schlechthin unmöglich.

Dieser Beweis aus der theologisch feststehenden Wundermacht Christi findet seine feste Stütze in den Berichten der Evangelien über die Wunder und die übernatürlichen Wirkungen Jesu Christi. Zunächst sehen wir Christus die allermeisten Wunder durchaus potestativ wirken, ohne daß irgend ein Gebet in der hl. Schrift erwähnt würde. Selbst bei den größten Wundern, wie den beiden ersten Totenerweckungen und bei Wesensverwandlungen (Hochzeit zu Kana), wird keines Gebetes gedacht. Nur fünf oder sechs Mal läßt sich ein Gebet nachweisen, aber auch hier kein einziges Mal ein Bittgebet. Bei der Heilung des Aussätzigen [1]) hat Christus wahrscheinlich gebetet. Wohl sagt es der Evangelist nicht ausdrücklich; treu historisch referierend erzählt er nur, was Augenzeugen (vor allen der hl. Petrus, aus dessen Predigt Mc schöpfte) wahrnahmen; sie sahen den Heiland zum Himmel blicken, hörten ihn seufzen. Diese Umstände, namentlich der erste, lassen auf ein Gebet schließen. Auf ein Bittgebet? Das zu behaupten, haben wir kein Recht [2]). Ferner finden wir drei Segens- und Dankgebete: bei der Einsetzung der hl. Eucharistie [3]) und bei ihren Vorbildern, den beiden Brodmehrungen [4]); wenn Christus in Emmaus (Lc 24, 30) den Jüngern seinen hl. Leib gereicht hat, gehört auch das dort gesprochene Segens- und Dankgebet hierher. Endlich hören wir noch ein Dankgebet bei dem großen messianischen Wunder, der Erweckung des Lazarus. Also auch hier nur ein Dankgebet. Wohl sagt der Heiland in diesem Dankgebet, „daß der Vater ihn gehört hat;

---

[1]) Mc 7, 34.

[2]) Anders Goltz 8: „Es ist wohl kein Zweifel, daß der Evangelist an ein stilles Gebet des Herrn denkt, in welchem er die Kraft von oben erbittet“. Ebenso Werner 389 f.

[3]) Mt 26, 26 f; Mc 14, 22 f.; Lc 22, 19 f.; 1 Cor 11, 23. 25.

[4]) Mt 14, 19; Mc 6, 41; Lc 9, 19; Jo 6, 11. — Mt 15, 36; Mc 8, 6 f.

daß er ihn immer hört“ [1]); aber auch diese Worte, lassen, wie wir schon sahen [2]), nicht auf ein Bittgebet schließen; sie erklären sich durch die Erhörung des bloßen menschlichen Willens des Gottmenschen, dieses Wunder zu wirken. Grade die bedeutendsten Ausleger entscheiden sich so; und auf keinen Fall wird es gelingen, aus diesen Worten ein Bittgebet mit Sicherheit zu erweisen. Somit läßt sich bei keinem einzigen Wunder Christi ein Bittgebet nachweisen. — Nur einmal, im Munde der Martha [3]), wird ein Bittgebet Christi mit einem zu wirkenden Wunder in Verbindung gebracht; sie sagt: „Was du immer von Gott begehrst, das wird dir Gott geben“. Aber es wird kaum einen Ausleger [4]) geben, der nicht in diesen Worten ein Zeichen schwachen Glaubens sieht, und der nicht auf die zarte Verbesserung hinweist, welche der Herr den Worten der Martha giebt. Jesus sagt nicht: „Ich will die Auferstehung erbeten“, sondern ganz auktoritativ: „Dein Bruder wird auferstehen“ [5]). Vergleichen wir damit sein Verhalten dem Aussätzigen [6]) gegenüber! Dieser sprach sehr entschieden: „Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen“. Er sagte nicht etwa, wie Chrysostomus [7]) bemerkt: „Wenn du darum bittest!“, sondern: „Wenn du willst“; „so überließ er alles seinem Willen und seiner Macht“. Diese Auffassung wird von Christus vollinhaltlich bestätigt; er sagt zum Aussätzigen: „Ich will, werde rein!“ „Und sogleich ward er rein von seinem Aussatze“ [8]). — Wenn endlich Christus bei seiner Gefangennehmung sagt, er könne vom Vater zwölf Legionen Engel erbitten [9]), so wird unsere Frage gar nicht berührt. Bei dieser Sendung soll nur die Gottheit thätig sein, nicht die

---

[1]) Jo 11, 41 f. — [2]) S. 48.

[3]) Jo 11, 22.

[4]) Chrys., Cyrill., Alb., Thom., Cajet., Salm., Jansen., Tolet, Mald., Barradius, Calm., Corluy, Schanz, Knabenbauer.

[5]) V. 23. S. die Ausleger Cyrill, Theophanes h. 25, Chrysol. s. 63, bes. Chrys. (h. 62 in Jo), Theophyl. und Euth., von Neueren Knabenbauer und Schanz. Letzterer macht darauf aufmerksam, wie selbst der Ausdruck „αἰτέομαι sich erbitten in den Mund der Frau paßt; vom Herrn selbst wird δεῖσθαι, παρακαλεῖν, προσεύχεσθαι gebraucht (14, 13. 16).“

[6]) Mt 8, 2. — [7]) h. 26 in Mt.

[8]) Mt 8, 3. — So fragt der Heiland auch Mt 9, 27 zwei Heilung begehrende Blinde: „Glaubet ihr, daß ich euch dieses thun kann“.

[9]) Mt 26, 53.

die Menschheit als Organ der Gottheit; denn nur dem Vater wird diese Sendung zugeschrieben. Daß Christus auch in den Augenblicken seiner tiefsten Erniedrigung die Wundermacht ohne die Notwendigkeit des Gebetes besaß, folgt aus der Universalität seiner Wundermacht und findet seine positive Stütze darin, daß Christus auch hier rein auktoritativ Wunder wirkt, wenn er z. B. die Häscher niederwirft [1]). — So führt uns, wir heben dies nochmals als Ergebnis dieser Untersuchung hervor, die Betrachtung aller einschlägigen Schriftstellen darauf, daß auch nicht ein Bittgebet Christi vor einem Wunder Christi nachweisbar ist. Verhält es sich so, dann ist der Annahme eines positiven göttlichen Dekretes, nach welchem Christus einzelnes, und zwar auch Wunderwerke, erbeten mußte, nach dieser Seite hin jede Stütze entzogen. Es ist dies von um so größerer Bedeutung, als man grade aus Schriftstellen eine solche Sentenz zu folgern gesucht hat.

Unter den Vätern ist nicht einer nachweisbar, der ein solches positives göttliches Dekret kennt! Eine genaue Analyse der Wundermacht haben sie nicht gegeben, aber die Mehrzahl und zwar gerade der bedeutendsten ist darin einig, daß Christus ein Wunder nicht zu erbitten brauchte. Wohl hat man die vielen Väterstellen dieser Art so zu deuten gesucht: „Er brauchte es nicht als Gott, mußte es aber als Mensch“. Auf diese Lösung ist zu sagen, daß erstens die betreffenden Väter der Regel nach diese Unterscheidung nicht machen, sondern einfachhin sagen: Christus bedurfte des Gebetes nicht. Man darf ihnen also nicht ohne weiteres eine solche Unterscheidung aufdrängen. Ferner trifft diese Unterscheidung gar nicht den Kernpunkt; das Beten ist ja gar keine Thätigkeit der Gottheit. Es kann also auch gar nicht gefragt werden, ob Christus als Gott oder als Mensch beten muß. Wenn jemand sagt: „Christus braucht nicht zu beten“, so meint er selbstverständlich das in ihm, was des Gebetes fähig ist, also seine menschliche Natur. „Christus braucht nicht zu beten“, kann nur heißen: „Christus braucht seiner menschlichen Natur nach nicht zu beten“. — Die Auslegungskunst hat sich selbst an einer ganz klaren Stelle des hl. Johannes von Damascus [2]) versucht. Dieser sagt von solchen Thätigkeiten Christi, „wie daß er zum Feigenbaume geht [3]), daß er sich entzieht [4]), daß er betet,

[1]) Jo 18, 6. — [2]) IV. 18, 82. — [3]) Mt 11, 29. — [4]) Mt 11, 41.

ebenso daß er thut, als wolle er weiter gehen" [1]): „Dieses und Ähnliches hatte er weder als Gott noch als Mensch notwendig; sondern nach Menschenart schützte er das vor, was Not und Nutzen forderte. Er betete z. B. deshalb, um zu zeigen, daß er Gott durchaus nicht widerspreche, und um den Vater als seinen Ursprung zu ehren" [2]). Mit diesen Worten anerkennt der Damascener ein latreutisches Gebet in Christus, leugnet aber die Notwendigkeit eines Bittgebetes und sagt zu allem Überfluß, daß Christus es weder als Gott noch als Mensch notwendig habe. Auch diese klare Stelle haben selbst bedeutende Theologen im Banne einer vorgefaßten Sentenz „benigne interpretari" wollen [3]). Richtig sagt Stentrup [4]), der auch an dem Dekret festhält: „Ut sincere quod nobis videtur dicamus; Damascenus prorsus veritatem orationis, ut medii, quo Christus quatenus homo opus habuerit, negat. Expressis enim verbis orationem ad ea refert, quibus Christus neque ut Deus neque ut homo opus haberet." — Man hat den Väterbeweis auch damit zu entkräften gesucht, die Väter sprächen so zumeist in der Erklärung des Dankgebetes am Grabe des Lazarus; falle auch hier nach ihrer Meinung die Notwendigkeit des Gebetes fort, so könne sie doch für andere Wunder bleiben. Darauf ist zu sagen, daß es schwierig sein dürfte, für andere Wunder eine Übereinstimmung der Väter nachzuweisen; daß ferner das Gebet bei der Erweckung des Lazarus bei den Vätern als Beweis dafür benutzt wird, daß Christus Wunder überhaupt nicht zu erbeten hatte. Es liegt ihnen nicht so sehr an diesem einzelnen Beispiel, als an der allgemeinen Wahrheit, die sie mit diesem einzelnen Beispiele nur belegen und erläutern. Das geht aus ihren Ausführungen klar hervor.

Nächst Johannes von Damascus hat wohl keiner unsere Wahrheit kräftiger betont als der hl. Chrysostomus; er kommt oft darauf zurück und weist gern auf das Dankgebet bei der Auf-

---

[1]) Lc 24, 27.

[2]) III. 24, 102 bezieht er diesen Doppelgrund besonders auf das Dankgebet bei Erweckung des Lazarus und sagt, Christus „habe aus keinem anderen Grunde diese Worte gebraucht".

[3]) Als Beispiel führen wir an die Salm. (n. 12): „Est itaque Damasceni sententia Christum absolute non eguisse, siquidem ut Deus omnia poterat. Sed non negatur, quod secundum humanitatem opus habuerit oratione propria et vera etc." — Damascenus sagt, Christus habe das Gebet weder als Gott, noch als Mensch nötig gehabt! — [4]) 2, 624.

erweckung des Lazarus hin. Zwei Homilien gegen die Anomöer [1], gewöhnlich überschrieben „Über das Gebet Christi", sind hauptsächlich dem Zwecke gewidmet, die Notwendigkeit des Gebetes in Christus zurückzuweisen. Ferner spricht Chrysostomus in der Erklärung des Johannes-Evangeliums von unserm Gegenstande [2]: Fragen wir also den Häretiker, ob er [Christus] durch Gebet Gnade erlangte und so den Toten auferweckte? Wie hat er denn anderes ohne Gebet bewirkt, wenn er z. B. sagte: „Ich sage dir, böser Geist, fahre aus von ihm!" Was hat er mehr als die Apostel, wenn er durch Gebete wirkt? Ja, auch nicht einmal sie thaten alles durch Gebete, sondern gebrauchten oft ohne Gebet den Namen Jesus. Wenn also sein Name solche Kraft hatte, wie soll er selbst dann ein Gebet nötig haben? Wenn er Gebete nötig gehabt hätte, dann hätte gewiß sein Name nicht solche Kraft gehabt. u. s. w." Dem hl. Chrysostomus folgen, wie gewöhnlich, seine Compilatoren Oecumenius [3], Theophylactus [4] und Euthymius [5]. Wie Chrysostomus, wollen auch die hl. Hilarius [6], Ambrosius [7], Cyrillus nichts wissen von einer Notwendigkeit eines Wundergebetes in Christus, ebenso die hl. Chrysologus [8] und Basilius von Seleucia, die mit Entschiedenheit die gegenteilige Annahme zurückweisen. Überhaupt wird man kaum einen, wir wagen es fast zu sagen, keinen Vater finden, der eine Notwendigkeit für ein Gebet bei einem Wunder Christi anerkennt [9].

Endlich scheinen selbst die Theologen nicht zu sehr zu widersprechen. Die älteren kennen das positive göttliche Dekret

---

[1]) 9 u. 10. — [2]) h. 61—4; s. auch de Laz. quatriduano und zu Mt 14, 19.

[3]) *„Αἰτεῖ δὲ τὸν πατέρα καὶ τὸ τῆς εὐχῆς σχῆμα διατυποῖ οὐχ᾽ ὡς ἀδυνατῶν ὁ πάντα ἰσχύων ἀλλ᾽ ὡς ἄνθρωπος τὰ μείζω ἢ κατὰ ἄνθρωπον νέμων τῇ θείᾳ φύσει, οὐκ ἔξω ὢν ταύτης, ὅταν καλῇ τὸν πατέρα τὸν ἴδιον, ἀλλ᾽ εἰδὼς ὅτι διὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἥξει ἡ ἐν πάντι πράγματι δύναμις καὶ δόξα"*.

[4]) s. auch zu 14, 16; Mt 14, 23; 26, 53; Mc 1, 35 *(οὐ γὰρ αὐτὸς ἔδειτο προσευχῆς)*.

[5]) s. auch zu Mt 14, 19. Bei seiner Erklärung von Ps 40, 5 und 15, 2 ist zu sagen, daß hier die Wundermacht Christi nicht in Frage kommt.

[6]) trin. 10, 71.

[7]) de fide 4, 5, 55; 6, 70; l. 6 in Lc 6.

[8]) h. 63 und 65 (über Lazarus).

[9]) Orig.: *„περὶ μυρίων ᾔτησε καὶ ἔτυχε"* geht nicht notwendig auf Wundergebete. Theodoret (haeret. fabul. compend. 5, 1): *„κατεδέξατο ἅτε ἄνθρωπος ὢν καὶ τὴν χρείαν τῆς εὐχῆς"* wird von ihm selbst bezogen auf das Gebet um Verherrlichung Jo 17 und das Dankgebet Lc 10, 21.

nicht. Ferner betonen alle Theologen die Wundermacht in Christus und wollen sie nur durch ein positives göttliches Dekret beschränkt wissen. Ein solches ist aber nicht nachweisbar. Nähme man ein solches Dekret als bloße Anordnung der göttlichen Vorsehung, ohne einen Befehl für Christus, so ergiebt sich ein vollkommener Widerspruch. Christus könnte ohne Gebet das Wunder wirken, weil er Organ der Gottheit ist; er könnte ohne Gebet das Wunder nicht wirken, weil das göttliche Dekret existiert. Faßt man aber dieses Dekret als einen Befehl an den Sohn, so kann man auch nicht von der Notwendigkeit des Gebetes in dem Sinne reden, als ob es physisch oder metaphysisch notwendig sei, um das Wunder zu verrichten. Denn auch bei einem solchen Befehl bleibt das Wunder metaphysisch möglich. Es wäre ein Gebet auch in diesem Falle nur notwendig, um die moralische Erlaubnis, nicht die physische Macht zu dem Wunder zu erlangen, also nicht ein eigentlich erwerbendes Bittgebet um diese Macht. Man könnte nur die Frage aufwerfen, ob sich die Wirklichkeit oder auch nur Wahrscheinlichkeit eines solchen, von den Theologen erdachten Dekretes positiv nachweisen läßt. Daran zweifeln wir [1]. — Wir fügen noch hinzu, daß diese Frage wohl noch nie ex professo untersucht worden ist. — Petavius leugnet auf Grund eifrigen Väterstudiums die Notwendigkeit eines erwerbendes Bittgebetes bei den Wundern Christi [2].

Wir möchten diese Ausführungen noch vervollständigen durch eine positive Darlegung der Bedeutung der Gebete Christi vor seinen Wundern. Daß sie nicht als Bittgebete zu fassen sind, glauben wir dargelegt zu haben. Warum denn wendet sich Christus überhaupt vor Wundern an den himmlischen Vater, sei es auch nur in einem Dankgebet? Der Heiland hat es uns selbst

[1] Es bliebe noch eine von den Theologen nicht erörterte Möglichkeit, nämlich ein freiwilliger Verzicht Christi auf den Gebrauch dieser Wundermacht in allen oder in einzelnen Fällen (analog dem Verzicht auf die Herrlichkeit seines Leibes). Doch ein solcher Verzicht ist — und das ist die Hauptsache — positiv nicht nachweisbar; im übrigen gilt alles für den Fall eines positiven göttlichen Befehles Gesagte.

[2] Die modernen Rationalisten, soweit sie an Wunder glauben, nehmen vielfach Notwendigkeit des Gebetes an. So schließt Beyschlag 165 aus dem einen Beispiel am Lazarus-Grab (wo wir nicht einmal ein Bittgebet haben): „Die ganze Initiative, die ihm in Bezug auf ein zu wirkendes Wunder zusteht, ist die, es vom Vater zu erbitten". Man lese doch nur die johanneischen Wunderberichte. Wo ist da ein Gebet? ein Bittgebet?

gesagt, bei dem berühmtesten dieser Gebete, vor dem größten Wunder in seinem Leben, der entscheidungsvollen Totenerweckung in Bethanien. „Vater“, so betet der Gottmensch, die Augen zum Himmel erhoben, „ich danke Dir, daß Du mich gehört hast. Ich aber wußte, daß Du mich allezeit erhörest; jedoch um des Volkes willen, das herumsteht, habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß Du mich gesandt hast“ [1]). Aber, so fragen wir, ist denn nicht das Wunder, das absolute Wunder, die Totenerweckung, selbst ein Beweis für die göttliche Sendung? Ist nicht ein solches Wunder eine Gottesthat und beglaubigt somit den, der sie mit Gottes Hülfe vollbringt, als Gottgesandten? Ganz gewiß für alle diejenigen, die sich der Wahrheit nicht verschließen! So sind auch alle Wunder, bei denen Christus kein Dankgebet sprach, jedes für sich ein vollgültiger Beweis seiner Gottheit. Doch pharisäische Böswilligkeit wehrt sich dagegen und wagt es wiederholt, die messianischen Wunder, namentlich die Teufelsaustreibungen, auf Beelzebub, das Haupt der bösen Geister, zurückzuführen [2]), und versucht es, so dem Wunder allein seine Beweiskraft zu nehmen. Dem gegenüber will der Heiland, der selbst auf dieses „scandalum pharisaicum“ *κατ' ἐξοχήν* Rücksicht nimmt, unwiderleglich erhärten, daß er durch Gott seine Wunder wirkt. Darum der Aufblick zum Himmel, darum das Dankgebet. Es mußte jedem Israeliten einleuchten, daß Jehovah den zerschmettern müsse, der unter Anrufung seines Namens, mit Berufung auf ihn ein dämonisches Wunder wirke und sich auf Grund desselben als Gottgesandten ausgebe. — Daß die Widerlegung dieser Anschuldigung die Absicht des Heilandes war, wird zwar nirgends in der hl. Schrift ausdrücklich gesagt; aber mehrere Gründe machen es wahrscheinlich, wenn nicht sicher. Zunächst finden wir solche Gebete bei den Wundern Christi erst dann, als jene pharisäische Verläumdung zum zweiten Male erhoben und vom Heiland so ernst zurückgewiesen war. Ferner ist das erste derartige Gebet bei der Heilung eines Taubstummen nachweisbar; gelegentlich der Austreibung des bösen Geistes aus einem Stummen war beide Male jener häßliche Vorwurf erhoben worden. — Diesen Grund deuten die hl. Väter direkt und indirekt sehr oft an; es ist bei ihnen gradezu ein stehender Ausdruck,

---

[1]) Jo 11, 41. 42. — [2]) Das erste Mal Mt 9, 34; das zweite Mal Mt 12, 24; Mc 3, 22; Lc 11, 15.

Christus habe bei seinen Wundern gebetet, um nicht „ἀντίθεος“ zu erscheinen [1]).

2. Notwendigkeit eines Bittgebetes für die eigene Verherrlichung Christi. — Die Wundermacht Christi erstreckte sich auch auf seinen eigenen Leib, der ganz in der Gewalt des Gottmenschen war. Diesem Leibe Christi gebührte wegen der hypostatischen Vereinigung die ganze Herrlichkeit des verklärten Leibes in einem Maße, wie es der Würde des Gottmenschen entsprach. Ebenso hatte seine Gott schauende Seele Anrecht auf Freiheit von jeglichem Schmerz. Wir wissen, daß Christus auf diese kostbaren Gaben für die Tage seines Erdenwandels freiwillig verzichtet hat. „Er versetzte sich, ... aus eigener Wahl, bei seinem irdischen Wandel in einen Stand der Niedrigkeit (*ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* Phil 2, 8) und des Leidens (Heb 12, 2), welcher mit seiner Menschwerdung an sich nicht notwendig gegeben war“ [2]). Dieser große Verzicht hat Folgerungen für unsere Lehre. — Zunächst ist durchaus festzuhalten, daß Christus durch diesen Verzicht nicht etwa die Macht über seinen Leib verloren hat. Diese bleibt ihm, weil sie, wie oben ausgeführt, mit seiner persönlichen Konstitution gegeben und darum unveräußerlich ist, so lange der Gottmensch Gottmensch und dadurch mit der Gottheit hypostatisch vereinigtes Organ der Gottheit bleibt [3]). Aber eine Wirkung hat dieser Verzicht doch; er bindet die Wunder-

---

[1]) Chrys. h. 88, 1 in Mt; Euthym. zu Jo 17, 13; 11, 41 (*ἔλεγον γὰρ οἱ Ἰουδαῖοι ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπὸ θεοῦ*); Mt 14, 19; Theophyl. zu Mt 14, 19; Mc 6, 41; Jo 11, 41; scholia vetera in Mt 27, 46 (M 106, 1172); Theod. Mopsv. h. 64 in Jo; Ammon. zu Jo 6, 41; Cyrill. zu Jo 11, 41; Dam. h. in transfig.

[2]) Simar 156.

[3]) Scheeben (3, 221) folgert aus der Würdigkeit der Person Christi, daß Christus, „um sich selbst Güter zu erwerben, an sich gar keiner erwerbenden Thätigkeit durch Verdienst und Gebet bedurfte“. 254: „Diese organisch begründete Teilnahme des menschlichen Willens Christi schließt jedoch in keiner Weise aus, daß derselbe bei seinem Machtgebot zugleich in der Form einer Bitte die göttliche Mitwirkung beansprucht. Im Gegenteil ist es durchaus angemessen, daß die Menschheit Christi wie im Bewußtsein ihrer durch göttliche Mitwirkung bedingten Macht, so auch in praktischer Anerkennuug dieses Verhältnisses handle“. Vollends notwendig wird diese praktische Anerkennung, wenn der Gottmensch auf seine Macht verzichtet hat. So löst sich auch das Dilemna des Vasquez (d. 81 c. 2 n. 10): „(Christus) aut fallaciter et inutiliter oravit, non ex indigentia orans, cum id quod petebat in sua positum erat potestate, aut si vere oravit, ex vera indigentia id, quod non erat in sua potestate, poposcit“.

macht Christi in Bezug auf die Herrlichheit seines Leibes [1]. Der Gottmensch verzichtet freiwillig auf diese Herrlichkeit, somit auch auf den Gebrauch seiner Macht, um sich dieselbe zu verschaffen. Diese Verzichtleistung geschah dem himmlischen Vater gegenüber; eine Aufhebung derselben für einen bestimmten Zweck im messianischen Heilswerk muß somit vom himmlischen Vater erbeten werden. — Auch hier findet das Ergebnis theologischen Denkens seine feste positive Stütze in der hl. Schrift. Die Verherrlichung Jesu Christi erscheint jedes Mal als Frucht eines Gebetes. Der Heiland wird nur drei Mal während seines Erdenlebens verherrlicht, bei seiner Taufe, in der Verklärung und bei der Meldung von der Ankunft der Heiden. Jedes Mal wird ausdrücklich ein Gebet vorausgesandt; das erste und letzte Mal wird die Verherrlichung durch den Vater allein bewirkt, ohne daß eine Thätigkeit der Macht Christi zu erweisen wäre. Bei der Verklärung ist auch Christus selbst als werkzeugliche Ursache seiner Verklärung thätig. Im hohepriesterlichen Gebete endlich erbittet der Gottmensch, in Befolgung derselben Ökonomie, seine endgültige Verherrlichung und Verklärung [2]. In diesem Sinne kann man mit Nilus sagen: „*ἐδεήϑη εὐχῆς*“ (peristeria IV, 9); er bringt die Gebete in Verbindung mit dem Leiden (M 79, 836) [3].

3. Notwendigkeit eines Bittgebetes für Werke außerhalb des Bereiches der Wundermacht. — Die Macht der hl. Menschheit Christi ist der Würde seiner hl. Person entsprechend eine große, wunderbare Macht; sie ist aber keine Allmacht. Wenn sie auch formell durch etwas Ungeschaffenes konstituirt wird, durch die Gottheit selbst, welche die Menschheit durch die Vereinigung mit ihr zu ihrem Organ erhebt, so ruht sie doch in einer geschaffenen Natur, ist sie die Macht einer geschaffenen Natur. Hierdurch bestimmt sich auch die Grenze dieser Macht.

---

[1] Zu beachten ist, daß der Heiland nur auf die *δόξα* seiner menschlichen Natur, nicht aber auf jede Macht über seinen Leib verzichtet hat; darum sehen wir ihn z. B. auf den Wogen wandeln, sich seinen Verfolgern entziehen.

[2] Theoph. (Heb 5, 8) sagt: „*Σκοπεῖ ὅτι οὐδαμοῦ τῶν εὐαγγελίων γέγραπται εὐξάμενος περὶ τοῦ ἀναστήσεσθαι, ἀλλὰ τοὐνάντιον κατ' ἐξουσίαν ἀποφαίνεται λέγων· Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐγερῶ αὐτόν·* (Jo 2, 19) *καὶ ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν τὴν ψυχήν* (10, 18)“. Doch neben diesen Stellen, an welchen der Herr auktoritativ spricht, finden sich auch Gebete um die Auferstehung; dahin gehören alle Gebete um seine *δόξα*, zu der auch die Auferstehung als Teil gehörte.

[3] Ebenso Ps. Justinus qu. 116.

Der universellen Macht Gottes ist es eigen, in in allem was sie thut (nicht bloß bei der Schöpfung) das Seiende als Solches zu bewirken (ens ut ens). Der partikulären geschöpflichen Macht ist es nur möglich, sei es als Hauptursache, sei es als Werkzeug, Modifikationen des Seienden, ein solches Sein, nicht aber das Seiende schlechthin hervorzubringen. Daraus folgt, daß Gott allein bei Entfaltung seiner Macht keines Substrates bedarf, daß er, der das Seiende als solches hervorruft, aus nichts etwas hervorbringen kann; daß aber ein Geschöpf zu seiner modificierenden Wirksamkeit stets eines Substrates bedarf, d. h. irgend eines geschaffenen Dinges, sei es geistig, sei es körperlich, an dem es modificiert. Dieses allgemeine Gesetz, dieser wesentliche Unterschied zwischen schöpferischer und geschöpflicher Macht, gilt auch für die Macht Jesu Christi. Auch sie kann nicht aus nichts schaffen, kann nicht auf etwas wirken, das nicht da ist. So war es z. B. für Christus unmöglich, während seines Erdenlebens durch seine Wundermacht natürliche oder übernatürliche Wirkungen in einem Menschen, der erst später leben sollte, hervorzubringen. Er existierte noch nicht und war darum für die Wundermacht Christi unerreichbar. Aber ganz unerreichbar für Christus überhaupt? Das nicht. Hier tritt das Gebet ein, und zwar die wahre Notwendigkeit eines Bittgebetes für Christus. Was nämlich jemand durch eigene Macht nicht erreichen kann, das erbittet er von dem, in dessen Macht es steht. So können wir eine wirkliche Notwendigkeit des Bittgebetes in Christo statuieren für den Fall, daß er während seines Erdenlebens für die Zukunft bestimmte Güter erwirken wollte. Die wirklich nachweisberen Bittgebete des Heilandes beziehen sich denn auch durchweg auf solche Güter. Wohl erbittet er sie in vielen Fällen zunächst dem Wortlaute nach für die Apostel, die bei ihm waren. Wir wissen aber, daß die Apostel seinem Willen nach eine moralische Person bildeten mit ihren Nachfolgern bis zum Ende der Welt. Darum erwirkt der Heiland nicht machtvoll für sie, sondern erbittet auch für sie, die Apostel, was für ihre Nachfolger von ihm erbeten werden muß. — Für diesen Unterschied zwischen Bewirken und Erbitten ist ausschlaggebend die Bitte des Heilandes im hohenpriesterlichen Gebet[1]: „Heiliger Vater! bewahre sie in Deinem Namen . . . Da ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in Deinem Namen. Die Du mir

---

[1]) Jo 17, 11—3.

gegeben hast, habe ich behütet . . . jetzt aber komme ich zu Dir". Hier ist es klar ausgesprochen, daß der Heiland in seiner Erdenthätigkeit das Zukünftige nicht machtvoll bewirkt, sondern erbittet [1]). Übrigens hindert nichts, daß der Heiland auch während seines Erdenlebens etwas für seine Apostel erbittet; aber dann gebraucht er seine Macht nicht. (S. oben S. 62).

---

§ 7. Betet Christus im Himmel?

Der jetzt zu besprechende Punkt gehört zu den anziehendsten und schönsten in der Lehre vom Gebete Christi; er hat aber seine Schwierigkeit wegen einer berühmten Streitfrage [2]). — Darin, daß Christus in irgend einer Form im Himmel für uns interpelliere, stimmen alle Theologen wegen der klaren Aussprüche der hl. Schrift überein. Die Frage ist, ob diese Interpellation als ein eigentliches Gebet oder als eine sogenannte interpretative Fürbitte zu fassen ist. Diese definieren die Salmanticenser: „consistit in sola exhibitione ac manifestatione humanitatis Christi et sacrorum stigmatum, quae Deum quasi obiective movent ad benefaciendum hominibus propter Christum" [3]). Wir werden im folgenden die strittige Frage untersuchen, indem wir sehen, was die hl. Schrift, die Väter und endlich die theologische Forschung in unserer Frage bietet.

Die hl. Schrift. — Es werden eine Anzahl Stellen genannt, welche auf ein himmlisches Gebet schließen lassen. Besprechen wir dieselben im einzelnen!

Jo 14, 16. — In der zweiten Abschiedsrede sagt der Herr: „Und ich werde den Vater bitten *(ἐρωτήσω)* und er wird Euch einen andern Anwalt *(παράκλητον)* geben". Es ist hier von einer eigentlichen Bitte die Rede; das zeigt der Text klar, und das hat

---

[1]) Weil das Gebet für Petrus Lc 22, 32 auch auf dessen Nachfolger geht, ist es ein eigentliches Bittgebet. Ohne Grund sagt aber Werner 389: „Jesus selbst fühlte sich außer stande, in den bevorstehenden Glaubenskämpfen seinen Jünger im Glauben zu erhalten; er bedurfte dazu des höheren Beistandes, daß ihm dieser Jünger im Irrtum und in der Schwachheit erhalten bleibe". S. auch Werner 389 ff.

[2]) Petavius (de Inc. 12, 8, 1) spricht mit einigem Unwillen von einer „fastidiosa magis ob adversariorum *μικρολογίαν* quam difficilis et impedita quaestio".

[3]) Salm. dub. 2 n. 17; Suar.: „sola obiectiva praesentia sine ullo actu".

bislang keiner geleugnet. Aber bezieht sich diese Bitte wirklich auf die Zeit nach der Himmelfahrt? Rupertus leugnet es, doch ohne Beweis, wenn er, recht schwach, sagt: „Aequabilius est de passione, quam de paternae dexterae sessione accipi“ [1]). — Der Context ist seiner Auffassung nicht günstig. Was unmittelbar vorher gesagt wird (Gebet im Namen Christi), gehört der Zeit nach der Auferstehung hin; ebenso was nachher folgt (Wiedersehen Christi). Wir sagen absichtlich nicht mehr: als der Zeit nach der Auferstehung, obwohl namentlich das erste der Zeit nach der Himmelfahrt angehört. Beides ist für unsern Zweck ganz gleich, da schon mit der Auferstehung, ja schon dem Tode der status gloriosus Christi seinen Anfang nimmt. Zudem gehört das Ganze in die Abschiedsrede; Christus tröstet die Apostel bei seinem Scheiden durch das, was er nach dem Scheiden für sie thun wird. Wenn aber alles in diesem Zusammenhang Stehende der Zeit nach der Auferstehung angehört, dann auch unser Vers, der äußerlich und innerlich eng mit dem übrigen verbunden ist. So steht aus dieser Stelle fest, daß Christus den hl. Geist vom Vater wirklich nach seiner Auferstehung erbeten hat.

1. Jo 2, 1. 2. — Wir kommen jetzt zu einer Stelle, die unsere ganze Aufmerksamkeit erfordert. Sie findet sich im Begleitschreiben zum Johannes-Evangelium. Der hl. Apostel sagt: „Meine Kindlein, dies schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt. Aber wenn auch jemand gesündigt hat, so haben wir einen Anwalt *(παράκλητον)* bei dem Vater, Jesus Christus den Gerechten, und er ist die Sühne *(ἱλασμός)* für unsere Sünden; nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt“. Johannes fordert also die Sünder auf, nicht zu verzagen; denn sie hätten einen *παράκλητος*. Dieses Wort findet sich im N. T. nur bei Johannes in den Abschiedsreden und hier, und wird gebraucht als Bezeichnung für den hl. Geist 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; für Christus 14, 16 indirekt, insofern der hl. Geist ein „anderer“ *παράκλητος* genannt wird [2]), und an unserer Stelle direkt. Seine

[1]) Ein Versuch des Suar. (d. 45 s. 2), ihn zu interpretieren, ist ganz vergeblich, da Rupertus zu klar ein eigentliches Gebet im Himmel abweist. Dem Rupertus folgt Vasquez. Suar. (d. 46 s. 2) dagegen beruft sich auf den „planus contextus“.

[2]) Das übersieht Wendt 158, wenn er „*παρακλ.* in Anwendung auf Christus“ unter die Begriffe stellt, „welche im ersten Johannesbrief bedeutsam hervortreten, die im Evangelium fehlen“.

Bedeutung ist genau dieselbe, wie die des lateinischen advocatus [1]). Gleich diesem bedeutet es etymologisch: der (zur Hülfe) Herbeigerufene; es wird dann gebraucht bei griechischen Profanschriftstellern und im Talmud (Paraclit) zunächst als juristischer Terminus für den gerichtlichen Beistand des Angeklagten, und dann auch in allgemeinerer Bedeutung. Das deutsche Wort „Anwalt", auch „Beistand", drückt diesen doppelten Sinn wohl am besten aus, insofern auch dieses zunächst als streng juristischer Terminus (= Rechtsanwalt, Rechtsbeistand), dann auch im allgemeinen Sinne zu gebrauchen ist. Diesen letzteren hat es hier [2]).

Man hat *παράκλητος*, wenigstens in seiner Anwendung auf den hl. Geist, auch mit „Tröster" übersetzt, „wogegen aber die passive Form spricht (*παράκλητος* nicht *παρακλήτωρ*)" [3]). Sachlich paßt diese Erklärung ohne Zweifel; sie liegt aber nicht unmittelbar in dem Worte. Wir bleiben also auch hier am besten bei der aus dem Worte selbst geschöpften Erklärung stehen; diese umfaßt in ihrem reichen Inhalt übrigens auch das Moment des Trösters. So entscheidet Oswald [4]), der in solchen Fragen als Auktorität gelten darf: „Die Auffassung des „Parakleten" als des „Trösters" in aktiver Wortbedeutung (statt *παρακλήτωρ*) und als abgeleitet von *παρακαλεῖσθαι* (trösten) aufgefaßt, ist sachlich nicht unrichtig, aber sprachlich jedenfalls nur schwach berechtigt, und führt auch weiter ab". — Auf Grund dieser Worterklärung dürfen wir es nicht zu sehr urgieren, wenn z. B. in der professio fidei der afrikanischen Bischöfe (bei Victor vit. IV. 20) alle drei Personen als Paraclitus d. h. als Consolator bezeichnet werden. — Wie die Bedeutung: „Tröster", so entspricht auch die Bedeutung „Lehrer" (Theod. v. Mopsvestia) nicht dem Worte.

Der hl. Johannes sagt also: „Wir haben einen Anwalt, einen Beistand bei dem Vater, Jesus Christus, den Gerechten". Es fragt sich nun, wie diese Anwaltschaft, dieser Beistand aufzufassen ist. Zunächst ist zu sagen, daß eine solche Anwaltschaft nicht notwendig immer und in allen Fällen durch eine Fürbitte geschieht. Das ist ganz sicher bei der Anwaltschaft des hl. Geistes ausgeschlossen; das steht auch sicher nicht im

---

[1]) So übersetzt schon Tertull ; Aug. tr. 74 in Jo n. 4; Fulgentius fragm 2. ex libris contra Fabianum (M 65, 752).

[2]) Der hl. Petrus Damiani faßt in einem geistreichen Gedankenspiel die Advokatur Christi streng juristisch auf und führt diese Idee in einer Exegese von Ps. 2, 7 f. durch (s. 12 de resurrectione Domini). Auch Camus und Hengstenberg reden von einem Prozeß Christi gegen das Heidentum.

[3]) Keppler zu Jo 14, 16; siehe auch Petav. 12, 8, 1.

[4]) 2, 239.

Vordergrunde bei der Anwaltschaft, die Christus für die Zeit seines Erdenlebens von sich aussagt (Jo 14, 16); diese Anwaltschaft, dieser Beistand, der in Zukunft durch den hl. Geist weitergeführt wird, besteht vielmehr in der thätigen, machtvollen Fürsorge für die Jünger. — Wie ist nun die Anwaltschaft, der Beistand, auf welchen der Apostel in seinem Briefe hinweist, zu erklären? Nach dem Wortlaut des Briefes ist diese Anwaltschaft etwas, das zur Zeit, da der Brief geschrieben wird, faktisch besteht. Darauf weist das Praesens hin: „Wir haben *(ἔχομεν)* einen Anwalt"; dann auch die Hervorhebung dieses Trostgrundes für den Fall, daß einer gesündigt hat. Nun aber ist Christus zur Zeit, da Johannes schrieb, im Himmel, zur Rechten des Vaters. Also muß er dort, im glorreichen Zustand, diese Anwaltschaft ausüben. Grade wie wir aus Jo 14, 16 auf eine bis dahin bestehende Anwaltschaft, einen Beistand Christi auf Erden, aus dieser und anderen Stellen auf eine zukünftige Anwaltschaft, einen Beistand des hl. Geistes schließen, so müssen wir nach den Worten: „Wir haben einen Anwalt" auch eine zu dieser Zeit bestehende und thätige Anwaltschaft annehmen. Denn das ist der einfache und natürliche Sinn der Worte; dieser ist für die Exegese zunächst maßgebend; nur zwingende Gründe könnten zu einem Abweichen davon bewegen [1]). — Wohlbemerkt sagen wir zu dieser Stelle nicht, daß eine andere Auslegung absolut undenkbar ist; aber das scheint doch festzustehen, daß sie zu dem klaren, einfachen Wortlaut: „Wir haben einen Anwalt" nicht recht passen will. — Die Anwaltschaft, der Beistand Christi wird nicht wie beim hl. Geiste absolut ausgesagt, sondern er ist „Anwalt beim Vater". Damit ist klar auf die Fürbitte Christi hingewiesen; ein Verdienst ist vollständig ausgeschlossen wegen der anderweitig feststehenden Abschließung seiner Verdienste durch den Kreuzestod. Zudem weist die juristische Färbung des Wortes *παράκλητος*, die

---

[1]) Vasqu.: „huius advocati patrocinium in hac vita mortali pro nobis semel susceptum adhuc perseverat apud Patrem etiam pro iis qui cotidie peccant, sicut etiam inter homines advocati patrocinium durare dicitur et advocatus pro cliente interpellare et patrocinari usque ad diem sententiae, etiamsi non repetat id quod semel proposuit". Der Text steht ihm für diese Erklärung nicht zur Seite. In welch ungünstiges Licht wird der inspirierte Auktor gerückt, der nach dem Vergleich des Vasquez von einem zur Zeit (und zwar nach Vasquez notwendiger Weise) unthätigen Anwalt mit Emphase sagt: „Wir haben einen Anwalt, einen Beistand"!

auch in seiner allgemeineren Fassung nicht ganz verloren geht und durch das „beim Vater“ in Erinnerung gebracht wird, hin auf eine Hilfe, analog jener, die durch Fürsprache des Rechtsbeistandes im antiken Recht gegenüber dem Richter geleistet wurde. So ist Christus der „Gerechte“ für die Sünder der Fürsprecher [1]) beim Vater.

„Und er ist die Sühne *(ἱλασμός)* für unsere Sünden.“ Die Vulg. hat: „propitiatio“, Tertullian: „placatio“. Dagegen finden wir hier bei Cyprian: „deprecatio“, bei Augustinus [2]) und Fulgentius [3]): „exoratio“, während Vigilius [4]) den Satz wiedergiebt mit: „ipse interpellat“. Diese letzten Übertragungen sind von Bedeutung für die Auffassung jener Stelle zur Zeit dieser Väter; sie zeigen, daß man von einer wahren Fürbitte Christi im Himmel so überzeugt war, daß man selbst den betreffenden Schrifttext in einer Übersetzung gebrauchte, die diesen Sinn getreulich wiedergab [5]). Doch dem Wortsinn von *ἱλασμός* = Sühne entspricht viel besser die placatio bei Tertullian und besonders die propitiatio der Vulgata. Sühne für unsere Sünden ist Christus durch seinen Kreuzestod geworden; diese Sühne ist die Quelle für die Kraft seines Beistandes. „Wir haben einen Anwalt beim Vater, dessen Beistand, dessen Fürsprache mächtig ist; denn er ist die Sühne für die Sünden der ganzen Welt“, das dürfte eine Paraphrase der johanneischen Stelle sein. — Im Sinne einer wirklichen Fürsprache Christi ist sie von fast allen Vätern und von der Mehrzahl der Theologen aufgefaßt worden. Ihr ist das Wort „advocatus“ entnommen geradezu als terminus technicus für diese Thätigkeit Christi [6]).

---

[1]) Es geht nicht etwa an, *π.* mit Fürsprecher zu übersetzen und sich den Beweis zu ersparen. Wenn z. B. Allioli-Arndt (zu dieser Stelle) das thut, so entspricht das wohl der Sache, nicht dem Worte. *π.* heißt eben nur Beistand. In der Anmerkung hat er freilich zu beiden Stellen (Jo 14, 16 und hier) richtig: „Beistand“.

[2]) ep. 149; s. 119 de temp. c. 5.

[3]) fr. 6 bei M 65, 759. — [4]) l. 1. contra Eutych.

[5]) Wenn Vasqu. erklärt: „hinc non recte colligitur Christum noviter in coelis et orare et deprecari, sed ratione antiquae orationis quae apud Patrem perseverat recte dicitur advocatus et deprecator sive deprecatio pro peccatis nostris“; so widerlegt sich diese Auffassung durch ihre offenbare Gewaltsamkeit.

[6]) Dagegen hat man aus dem vierten Evangelium für den hl. Geist die griechische Bezeichnung „Paraklet“ beibehalten.

Röm. 8, 34. — Nach den johanneischen Stellen prüfen wir die einschlägigen Stellen des hl. Paulus, zunächst jene aus dem Römerbrief (8, 34): „Wer ist es, der verdammen sollte? ... Christus Jesus ist da, der gestorben ist, ja der auch auferstanden ist, der zur rechten Hand Gottes sitzet, der auch für uns fürbittet (ἐντυγχάνει, Vulg. interpellat)" [1]). Ist das ἐντυγχάνειν hier wirklich im Sinne von „Fürbitten" zu nehmen, oder genügt ein „mittlerisches Dazwischentreten", eine Rückbeziehung auf das Kreuzesopfer, aber (was wohl zu beachten ist) eine Rückbeziehung ohne jede neue Thätigkeit? [2]) Auch hier ist der Context entscheidend. Von V. 31 ab lehrt der Apostel, daß uns, denen Gott sogar seinen Sohn geschenkt (V. 32), niemand etwas anhaben könne. In V. 33 stellt er dann die kühne Frage: „Wer wird gegen die Auserwählten Gottes Anklage erheben?" Als solche Ankläger könnten auftreten Gott und der Gottmensch; doch keiner von diesen wird es thun. Nicht Gott. „Gott ist es, der frei spricht, wer ist es, der verdammen sollte? (33 f.)". Auch nicht der Gottmensch. Das führt der hl. Apostel in einer herrlichen viergliederigen Climax [3]) aus: „Christus Jesus ist da, der gestorben ist"; dann steigert der Apostel: „ja der auch (μᾶλλον δέ, Vulg: immo qui) auferstanden ist, der zur Rechten Gottes ist, der auch (ὅς καὶ) fürbittet für uns". Der hl. Apostel zählt hier mehrere Momente der Heilsthätigkeit Christi für uns auf, um dadurch unser Vertrauen zu stärken; besonders bezüglich des vierten kann kein Zweifel sein, daß es als Steigerung gedacht ist, erstens wegen der vorhergehenden Glieder, zweitens wegen des nochmals gesetzten καί, das hier nur steigernde Bedeutung haben kann. Somit ist in dem vierten Moment eine neue Thätigkeit Christi enthalten: gleichwie zum Tode Christi das zweite Glied die Auferstehung als neues sachliches Moment hinzufügte, und zu beiden das dritte

[1]) Der hl. Aug. doctr. chr. III. 3 interpunktiert anders: „Wer ist es, der verdammen sollte? ... Christus Jesus, der gestorben ist? der auch auferstanden ist? ... u. s. w." Die meisten anderen Ausleger weichen, wohl mit Recht, hier von ihm ab. Für unsere Frage hat diese Abweichung keine Bedeutung, ebenso auch andere Interpunktierungen bei anderen Auslegern. S. Cornely z. St.; Blaß Grammat. des Neut. Griechisch § 82, 10.

[2]) Ἐντυγχάνειν ist die Übersetzung des hieratischen Ausdrucks כִּפֶּר; dieser bezeichnet nicht notwendig ein Gebet, auf jeden Fall aber eine mittlerische Thätigkeit. S. S. 83 Anm. 1; Zill zu Heb. 7, 25: „Der echt paulinische Terminus ἐντυγχάνειν (scil. τῷ θεῷ) bezeichnet die mittlerische Vertretung vor Gott".

[3]) Blaß S. 297: „Diese Stelle gehört zu den rednerischen Glanzstellen, welche diesen Brief und die Corintherbriefe auszeichnen".

Glied als ebenfalls neues sachliches Moment das Sitzen zur Rechten Gottes, so bringt das vierte Glied als neues sachliches Moment und letzte Steigerung die Fürbitte Christi im Himmel. Und doch versucht Vasquez [1]) auch hier eine doppelte Erklärung; er will es einmal auffassen als „ipsam repraesentationem humanitatis suae coram Patre in coelo", aber ohne jeden Akt Christi. Damit sagt das vierte Glied nichts, als was im dritten enthalten ist; der ganze vom Apostel intendierte Aufbau wird zertrümmert. Als zweite Erklärung giebt Vasquez: „(quod ego verius puto, tametsi cum illo priori coniungi possit ...) antiqua merita et orationes Christi, quae cum adhuc apud Deum permaneant et dignae sint, per illas adhuc dicatur Christus interpellare pro nobis". Damit verschlechtert er seine Position; einmal legt er eine Interpellation vor, die ohne jeden Akt geschehen soll, und ferner wird das vierte Glied der paulinischen Climax bei ihm sogar zum ersten. An dem einfachen Wörtlein „*καί*" scheitern seine Erklärungsversuche; sie dienen nur dazu, den richtigen Sinn der Stelle klar hervortreten zu lassen.

Heb. 7, 24. — In dem „hieratischen Sendschreiben des Neuen Bundes", dem Hebräerbrief, behandelt der hl. Paulus unsere Lehre zwei Mal. Die erste Stelle lautet: „Dieser aber hat dadurch, daß er ewig bleibt, ein Priestertum, das unvergänglich ist. Deshalb kann er auch für alle Zeit diejenigen erretten, welche durch ihn Gott nahen, da er immerdar lebt, um für sie einzutreten (*εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*, Vulg. ad interpellandum pro nobis)". — Diese Stelle beweist noch besser als die vorige, daß es sich um eine wirkliche Fürbitte handelt. Der Apostel hebt einen Vorzug des Priestertums Christi vor dem Aaronitischen hervor: seine Ewigkeit, die es ihm ermögliche, immerdar zu retten durch sein *ἐντυγχάνειν*; es ist damit klar gegeben nicht etwa eine bloße Rückbeziehung auf Früheres, sondern eine neue mittlerische Thätigkeit. Darum wird noch besonders hervorgehoben, daß Christus immerdar lebe zum Zwecke eben dieser *ἔντευξις*.

9, 24 f. — Noch einmal erwähnt der hl. Paulus diese priesterliche Funktion des verklärten Gottmenschen: „Nicht in ein von Menschenhänden gemachtes Allerheiligstes ging Jesus ein, das Nachbild des wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst, um nunmehr vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen (*νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*)". — Hier wird

[1]) d. 82 c. 4 n. 27.

Christus mit dem Hohenpriester des Alten Bundes verglichen, welcher nach dem mosaischen Ritus alljährlich einmal in „das von Menschenhänden gemachte Allerheiligste einging", „um zu beten für sich und für sein Haus und für die ganze Gemeinde Israel" (Levit. 16, 17). Dieser Ritus ist nach dem Apostel vorbildlich. Er findet seine Erfüllung durch das Erscheinen des Hohenpriesters Jesus vor dem Angesichte Gottes im Himmel. Also ist auch dieser ἐμφανισμός nicht eine bloße Darstellung der Menschheit ohne jeden Akt des Gottmenschen, sondern gleich dem Gebete des Hohenpriesters ein Gebet [1]) für uns. Das ist der Vollsinn des „ἐμφανισθῆναι ὑπὲρ ἡμῶν".

Ps. 2. — Wir haben mit dem hl. Apostel schon das A. T. angeführt, nämlich das alttestamentliche Hohepriestertum mit seiner Fürbitte als Typus der Fürbitte des wahren ewigen Hohenpriesters. Das A. T. enthält aber auch eine klare direkte Offenbarung dieser Wahrheit. Dieselbe ist im 2. Psalm enthalten, der unzweifelhaft direkt messianisch ist; und zwar spricht er von dem verherrlichten Messias, „den der Vater zum König über seinen hl. Berg Sion gesetzt hat" (V. 6). Gott Vater redet zum verklärten Gottmenschen: „Begehre von mir, so will ich Dir die Völker zu Deinem Erbe geben und zu Deinem Besitztum die Grenzen der Erde" [2]). Hier fordert also der himmlische Vater seinen Sohn auf, sein Reich bezw. die Ausdehnung dieses Reiches von ihm zu begehren. Dies geschieht aber durch das himmlische Gebet Christi. So verstehen auch in der Regel die Schriftausleger unsere Stelle.

So vielen klaren Stellen der hl. Schrift läßt sich eine einzige als Schwierigkeit gegenüberstellen. In seiner dritten Abschiedsrede sagt der Heiland (Jo 16, 26): „Und ich sage nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde; denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt". — Recht gut sagt Toletus (vgl. auch Hilar. trin. VI. 31) zu dieser Stelle: „Longe aliud est „non rogabo" et „non dico me rogaturum". Ja es scheint sogar in diesen Worten Christi, wenn auch nicht die

---

[1]) Freilich muß gesagt werden, daß es nicht feststeht, ob der jüdische Hohepriester förmlich betete; der Ausdruck כִּפֶּר kann von einer sühnenden Thätigkeit verstanden werden. Doch das genügt für unseren Zweck.

[2]) Vasqu.: „Quomodo nisi moriendo postulavit ? Humilitas proculdubio sacrosanctae eius passionis postulatio fuit, sacrificium fuit, praeter quod aliquod holocaustum et pro peccato Deus noluit". Dagegen spricht, daß die Aufforderung: „postula" an den Sohn nach dem Kreuzestode ergeht.

himmlische Fürbitte behauptet (wie Tol. will), so doch die Idee einer solchen vorausgesetzt zu werden. Die positive Lösung der Schwierigkeit giebt wieder der Context. „An jenem Tage“, d. h. nach seiner Auferstehung, „sollen die Jünger das bisher von ihnen nicht gepflegte Gebet im Namen Jesu üben (23. 24). Die Macht des Gebetes setzt der Heiland damit ins Licht, daß es keiner Fürbitte seinerseits beim Vater bedarf, sondern daß der Vater das Gebet der Apostel im Namen seines Sohnes aufnimmt, weil er sie liebt [1]). Es wird hier also die Kraft des Gebetet im Namen Jesu betont, das, weil eben im Namen Jesu verrichtet, auch ohne ein förmliches Gebet desselben beim Vater Geltung und Kraft hat. Nicht so sollen die Jünger es sich vorstellen, als ob sie ihr Gebet zum Vater sendeten, dieses aber erst dadurch wirksam würde, daß nun auch er seinerseits ein Nachgebet an den Vater richten würde. Solche Vorstellungen will der Heiland abwehren, weil sie das Vertrauen der Jünger auf ihr eigenes Gebet schmälern würden. Bisher mochten sie wohl in ihrem Gebetsleben es erfahren haben, daß all ihr Bitten erst Kraft erlangte dadurch, daß Jesus sein Gebet zum Himmel mitsandte oder nachsandte. Nun wird ihr Gebet unmittelbar und selbstständig zum Vater dringen und beim Vater Erhörung finden. Daß dasselbe gleichwohl von Jesus und seiner Mittlerschaft nicht losgelöst ist, daß im Grunde seine ganze Kraft und Würdigkeit nur auf ihm beruht, daß jedes Jüngergebet durch die lichte Wolke seiner Intercession hindurchgeht, das ergiebt sich schon aus dem Grundcharakter des Gebetes, von welchem hier die Rede ist; es ist eben das Gebet der Gemeinschaft zwischen Jesus und den Jüngern.“ Keppler (z. St. S. 204). Siehe dort auch die verschiedenen Erklärungsversuche; dieselben haben für unsern Zweck nur insofern Interesse, als sich aus ihnen ergiebt, daß die überwiegende Mehrzahl der Ausleger gar nicht daran denkt, wegen dieser Stelle die himmlische Fürbitte Christi zu leugnen. Nur Rup. und Vasqu. suchen sie für ihre Meinung zu benutzen. — S. auch Knabenbauer z. St.

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchung dürfte festzustellen sein: Eine Anzahl Schriftstellen findet ihre natürlichste Erklärung nur durch Annahme der himmlischen Fürbitte; ja viele derselben reden so deutlich, daß sie sich schlechterdings nicht anders erklären lassen, als von einem eigentlichen Gebet des verklärten Gottmenschen im Himmel.

Die Väter. — Nach der hl. Schrift werden wir die hl. Väter über unseren Gegenstand hören. Wir müssen hierbei ziemlich eingehend verfahren, weil namentlich Vasquez unter ihnen Ver-

[1]) Bittet also selbst, weil euch der Vater liebt, und verlaßt euch nicht nur auf meine Fürbitte! Vgl. Werner 442.

treter seiner Lehre gesucht hat. Die Frage, ob Christus im Himmel wirklich noch eine mittlerische Thätigkeit ausübe oder nicht, ist so wichtig, daß wir zur Klarstellung alle Sorgfalt anwenden müssen.

Wir beginnen mit einem Zeugnis, das lange Zeit für eines des hl. Justinus galt [1]), in Wirklichkeit aber einer viel späteren Zeit angehört [2]). Mit diesem Vorbehalt geben wir das Zeugnis des Pseudo-Justinus, der immerhin ein beachtenswerter Zeuge der Tradition bleibt. „Wenn er (nämlich Jesus)“, so sagt er [3]), „durch seine Auferstehung über die Schwächen des Fleisches erhaben als Hoherpriester unseres Bekenntnisses für uns bei Gott fürbittet, um vieviel mehr bedurfte er damals, da er noch der Schwäche des Fleisches unterthan war, des großen und starken Rufens und der Thränen, mit denen er sein Gebet vorbrachte.“ Dieser Auktor stellt also die himmlische Fürbitte Christi in gleiche Linie mit der irdischen, obwohl er den status gloriosus voll und ganz anerkennt; er findet sie nicht mit diesem unverträglich. Ja, er macht sogar von der himmlischen Fürbitte den Rückschluß auf die irdische; dieser beachtenswerte Zug zeigt, daß für ihn die Wahrheit der himmlischen Fürbitte Christi in voller Realität feststand.

Origenes [4]) sagt, daß *παράκλητος* etwas anderes beim hl. Geiste, etwas anderes beim Heiland (1 Jo 2, 1) bedeute. Bei jenem bedeute es Tröster, bei diesem bedeute es Fürsprecher (deprecator); „denn es heißt von ihm, daß er für unsere Sünden fürbitte.“ Können wir dieser Anwendung der Namen nur in gewissem Sinne beipflichten [5]), so läßt doch die Übersetzung des Origenes keinen Zweifel über seine Überzeugung in unserer Frage. Dieselbe drückt er auch an den Stellen aus, an welchen er von Christus als dem Hohenpriester spricht, der unsere Gebete Gott darbringt [6]) und für uns beim Vater fürbittet. Freilich ist es nicht ganz klar, ob nicht Origenes, der ganz sicher eine himmlische Fürbitte anerkennt, dem Subordinatianismus huldigt.

---

[1]) s. z. B. Scotus in IV sent. d. 13 qu. 2. qu. 6.

[2]) Harnack (Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen. Leipzig. 1901) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß das Werk „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos“ von Diodor stammt.

[3]) qu. 105 ed. Otto (al. 116).

[4]) de principiis 2, 7. — [5]) S. oben S. 78.

[6]) z. B. contra Cels. 8, 13; 26; 34; de or. 10 f.; 14.

Cyprian sahen wir schon „*ἱλασμός*“ (1 Jo 2, 1) mit „deprecatio“ übersetzen und so für seine Auffassung Zeugnis ablegen [1]). Ihm steht diese Wahrheit so fest, daß er in einem Pastoralschreiben praktische Schlüsse aus ihr zieht. In seinem 55. Brief [2]) wendet er den johanneischen Satz, der auf alle Sünder geht, besonders auf die „lapsi“ an: „Auch Johannes beweist, daß unser Herr Jesus Christus Beistand und Fürbitter (advocatum et deprecatorem) für unsere Sünden ist, wenn er sagt: „Kindlein, dies schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt; und wenn jemand gesündigt hat, so haben wir einen Anwalt beim Vater, den Fürsprecher (suffragatorem) Jesus Christus, und er ist die Fürbitte (deprecatio) für unsere Sünden.... Wenn wir an seine Milde und Liebe denken, dürfen wir nicht bitter und hart und unmenschlich in der Pflege unserer Brüder sein.“ — Die ganze Kraft der Ermahnung geht verloren, wenn es sich nicht um eine wahre Fürbitte handelt.

Der hl. Hilarius, der im Kampf gegen die Arianer wirklich keinen Grund hatte, diese Lehre übermäßig zu betonen, nennt in seinem Hauptwerk gegen diese [3]) Christus „in dextris sedentem orantemque pro nobis.“ Das *ἐντυγχάνει* Röm 8,34 übersetzt er mit „postulat“. Wenn ein Hilarius die entgegengesetzte Lehre gehalten hätte, mußte er es hier klar sagen und durfte keineswegs durch die Behauptung, Christus bete im Himmel, den Arianern Stoff zu ihren Angriffen geben. Doch daran denkt er nicht; auch dem Feinde gegenüber betont er diese Lehre nachdrücklich.

Wir kommen zum hl. Gregor von Nazianz. Er soll die Fürbitte Christi im Himmel nicht lehren. Die angezogene Stelle steht in seiner vierten theologischen Rede [4]). Er löst den Einwand gegen die Gottheit Christi, welchen die Arianer aus der Stelle Heb 7, 25 (beständig lebend, um für sie einzutreten) erhoben. Er antwortet: „Das ist keine gewöhnliche *ἔντευξις* welche bedeutet „Rache suchen“, denn das wäre niedrig; sondern es bezeichnet: als Mittler fürbitten, wie es auch vom hl. Geiste heißt, er bitte für uns [5]). „Denn es ist ein Gott und

---

[1]) S. oben S. 80.

[2]) Hartel (Baluze 52) n. 18 f. Vgl. ep. 11 (Bal. 7) n. 5.

[3]) trin. 10, 65. — [4]) (al. 36, Maurin. 30) n. 14.

[5]) s. über diese Fürbitte oben 50 f. Ganz wie er Nilus d. Ä. ep. 115 (M 79): „*τὸ ἐντυγχάνειν, οὐχ᾽ ὥσπερ ἡ τῶν πολλῶν συνήθεια καὶ τὸ ζητεῖν ἐνδίκησιν ἔχει (τοῦτο γάρ πως καὶ ταπεινότητος), ἀλλὰ τὸ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν τῷ λόγῳ τῆς μεσιτείας*“.

ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus." Er tritt auch jetzt noch als Mensch für mein Heil ein, weil er mit dem Leibe ist, den er angenommen hat, bis er mich durch die Kraft seiner angenommenen Menschheit vergöttlicht hat, wenngleich er nicht mehr im Fleische erkannt wird, d. h. mit jenen unseren fleischlichen Leiden, die er mit Ausnahme der Sünde angenommen hatte." In diesem ersten Teile des Zeugnisses weist Gregor eine Bedeutung von *ἔντευξις, ἐντυγχάνειν* ab, nämlich: „Rache fordern"; er stellt eine andere auf: „fürbitten". Diese Stelle ist polemisch gegen die Arianer, welche *ἐντυγχάνειν*, wie aus dieser Stelle hervorzugehen scheint, mit „Rache fordern" übersetzten und so auf den Logos anwandten. Eine Fürbitte leugnet Gregor nicht, sondern anerkennt sie ausdrücklich. Doch hören wir ihn weiter! „In gleicher Weise haben wir Jesus Christus auch als Anwalt (*παράκλητον*), nicht so, daß er unsertwegen sich zu den Füßen des Vaters niederwerfe und sklavisch wegwerfe. So etwas verlangt der Vater nicht, leidet der Sohn nicht, und es ist nicht fromm und recht, so von Gott zu denken, sondern durch das, was er als Mensch erduldet, bewegt er als Logos und Paraklet den Vater zur Duldung. So verstehe ich diese Fürbitte (*παράκλησις*)". Es ist in diesem zweiten Abschnitt nichts enthalten, was nicht jeder Anhänger der wirklichen himmlischen Fürbitte unterschreiben könnte. Diese sklavische Art der Fürbitte, wie sie Gregor, hier wohl an die Arianer anlehnend, beschreibt, um sie dann abzuweisen, leugnen auch wir; mehr will Gregor nicht, als diese Auffassung abweisen; seine letzten Worte erklären sich nur von einer wirklichen Fürbitte; zudem hat er diese im ersten Teile ausdrücklich behauptet.

Auch der Freund des hl. Gregor v. Nazianz, der hl. Chrysostomus, soll die Fürbitte Christi nicht annehmen. Hören wir seine Erklärung von Röm 8, 34 [1]: „Wer soll uns verurteilen, da Gott uns krönt, Christus für uns gestorben ist, und nicht bloß für uns gestorben ist, sondern nachher für uns bittet? ... Denn ... er hat die Sorge für uns nicht aufgegeben, sondern bittet für uns und bewahrt immer dieselbe Liebe für uns. Denn er war nicht mit dem Tode zufrieden, der doch ein Beweis der größten Liebe ist; er wollte nicht bloß, was an ihm liegt thun, sondern auch einen andern dazu auffordern (*ἕτερον ὑπὲρ τούτου*

[1] h. 15 in ep. ad Rom.

παρακαλεῖν). Dies wollte er durch das *ἐντυγχάνειν* anzeigen, mit dem er von der Menschheit und der Herablassung Christi spricht ... Und damit du siehst, daß er gerade dies darlegen will, so fügt er zu dem früher Gesagten: „Ist zur Rechten“ hinzu: „Bittet für uns“. Er zeigt damit die gleiche Ehre und die Gleichheit, damit das Fürbitten nicht etwa eine geringere Würde, sondern allein die Liebe anzeige. Denn wie hat derjenige, welcher selbst das Leben und die Quelle alles Guten ist, mit derselben Macht wie der Vater, der die Toten erweckt und belebt und alles Übrige thut, zu unserer Hülfe das Gebet nötig?“. Hier lehrt Chrysostomus ausdrücklich ein Gebet Christi im Himmel. Er findet darin ein Zeichen seiner Liebe zu uns. Merkwürdiger Weise will Vasquez gerade hieraus erschließen, das Christus nicht wirklich bete, weil er eben nur seine Liebe zeigen wolle! Eine eigenartige Liebe, die also in Wirklichkeit unthätig ist, aber sich so benimmt, als wäre sie thätig! Nur darauf ist Chrysostomus gegenüber den Arianern bedacht, zu zeigen, daß der betende Christus mit dem Vater gleicher Würde ist, und daß er bei seiner Macht des Gebetes nicht bedarf. Das sagen wir auch. Aber daraus folgt nicht, daß er nicht betet. Oder thut Christus nur, was er muß? Daß die Liebe Christi thätig ist, geht aus Chrysostomus deutlich hervor.

An Chrysostomus reihen wir sofort an seine drei Compilatoren: Oecumenius, Theophylactus und Euthymius. Wohl lebten sie Jahrhunderte später; sie geben aber seine Lehre getreu wieder und werden darum immer mit ihrem Meister zusammen genannt. Oecumenius sagt zu Röm 8, 34: „Die Fürsprache denke dir so: Durch die Menschwerdung (*αὐτῷ τῷ ἐνανθρωπηκέναι*) bittet er den Vater für uns.“ Ebenso sagt er zu Heb 9, 24, die Fürsprache bestände „in der Menschwerdung selbst (*ἐξ αὐτῆς τῆς ἐνανθρωπήσεως*)“. Hier hätten wir also endlich einen Auktor, der sich klar zu der Art der Fürbitte, wie Vasquez sie will, bekennt. Es ist wahr, daß Oecumenius an diesen Stellen nur die sogenannte interpretative Fürbitte lehrt, aber ohne jede Polemik gegen die aktuelle Fürbitte. Darum darf er nicht für jene andere Sentenz in Anspruch genommen werden; denn neben der sogenannten interpretativen kann die aktuelle sehr wohl bestehen. Wir werden Auktoren finden, die an einer Stelle bloß die erste nennen, sich dann aber klar auch zu der zweiten bekennen. Es wäre also voreilig, Oecumenius den Gegnern einzureihen. Ja,

wenn wir andere seiner Ausdrücke nehmen, erscheint die Annahme einer himmlischen Fürbitte sehr wahrscheinlich. So sagt er zu Heb 7, 25: „Wegen des Fleisches Christi ist dieses Niedrige (τὸ ταπεινὸν τοῦτο) von ihm ausgesagt worden." Das läßt sich kaum anders erklären, als von einem richtigen Gebet, zumal wenn wir bedenken, daß die Gegner eben deshalb das Gebet negieren, weil es ihnen für den verklärten Zustand der Menschheit Christi zu niedrig erscheint. In der Erklärung von 1 Joh 2, 1 gebraucht er Ausdrücke, die wir sonst nur für das irdische Gebet finden: „ἀνθρωπινότερον καὶ οἰκονομικότερον πατέρα παρακαλοῦντα ἤτοι προτρεπόμενον". Dieser Ausdruck kann nur von einer aktuellen Fürbitte erklärt werden; ebenso wenn er Röm 8, 34 sagt: „Da er zu seiner Verherrlichung hinaufstieg, hörte er nicht auf mit seiner Liebe zu uns, sondern fürbittet beim Vater für uns (παρακαλεῖ τὸν πατέρα ὑπὲρ ἡμῶν)". — Theophylactus hat so ziemlich alle einschlägigen Stellen erklärt. Besonders ausführlich ist er Röm 8, 34. Er sagt von dieser Stelle, es sei in ihr keine Erniedrigung der Herrlichkeit des Eingeborenen enthalten; denn das Sitzen zur Rechten Gottes offenbare seine Größe; mit dem „ἐντυγχάνει" aber „offenbart er nichts anderes, als seine Liebe. Darum dürfen wir nicht mutlos sein". Das weist auf eine wirkliche Fürbitte hin. Ja, Theophylact nennt diese Fürbitte sogar einen Beweis der „unaussprechlichen Sorge (ἀφάτου κηδεμονίας)" Christi für uns. Er erwähnt dann, jedoch ohne sich darüber auszusprechen, auch die sogenannte interpretative Fürbitte als Meinung einiger (τινες ἐνόησαν): „eben dies, daß er seinen Leib hat und nicht ablegte . . ., ist Fürbitte beim Vater. Denn wenn der Vater diesen sieht, erinnert er sich der Liebe zu den Menschen, aus welcher der Sohn den Leib trug, und neigt sich zum Erbarmen und Mitleid". Es geht aus Theophylact nicht hervor, ob diese Ansicht von ihren Vertretern ausschließlich oder in Vereinigung mit der wirklichen Fürbitte gelehrt wurde. Er selbst giebt diese Ansicht als die seinige Heb 7, 25 wieder. Daneben aber lehrt er das damit sehr wohl vereinbare wirkliche Gebet Christi im Himmel: „Paulus läßt sich zu seinen Zuhörern herab und sagt: Fürchtet nicht, saget nicht: Ja, er liebt uns wohl . . . aber er kann nicht immer für uns eintreten. Sagt dies nicht! Denn er lebt und kann immerdar für uns die hohepriesterliche Wirksamkeit ausüben (τὸ ἀρχιερατικὸν ἔργον ποιεῖν ὑπὲρ ἡμῶν)". Also ist

nach der Überzeugung des Theophylact das Gebet Christi eine wahre Thätigkeit, ein *ἔργον ἀρχιερατικόν*. Das läßt sich von einer interpretativen Fürbitte nicht sagen. Es ist auch wohl zu beachten, daß Theophylact an dieser und an der eben genannten Stelle die Erklärung von der interpretativen Fürbitte ausdrücklich neben die andere von der wirklichen Fürbitte stellt. Darum darf man seine Erklärung von der wirklichen Fürbitte nicht verflüchtigen. — Bei der Erklärung der Stelle im Johannes-Briefe nennt er Christus: „*Παράκλητον τὸν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν πατέρα παρακαλοῦντα ἤτοι προτρεπόμενον*". — Euthymius endlich bemüht sich eifrig, die aus Jo 16, 26 gegen die wirkliche Fürbitte Christi erhobene Schwierigkeit[1]) zu lösen. Ebenso erklärt er Ps. 2, 8 von einer eigentlichen Bitte (*αἰτεῖσθαι*). Das dürfte seine Ansicht von der Frage hinreichend klar legen.

Chrysostomus und seinen Auslegern reihen wir den Vorsteher der Katechetenschule von Alexandrien, Didymus den Blinden, an. Er sagt: „Als Priester fürbittet er für unsere Sünden" [2]).

Der hl. Ambrosius[3]) äußert sich: „Christianorum peccantium causas exorat". Der von ihm abhängige sogenannte Ambrosiaster sagt zu Röm 8, 34, daß Christus „resurgens semper causas nostras agit apud Patrem. Cuius postulatio contemni non potest". Er vergleicht ferner an dieser Stelle die himmlische Fürbitte Christi mit der irdischen: ein Beweis, daß er wie diese, so auch jene für ein wahres Gebet hält.

Die Lehre des hl. Kirchenlehrers Augustinus tritt uns an vielen Stellen seiner Werke recht klar entgegen. So paraphrasiert er Ps 19, 7 (in typischer Auslegung desselben von Christus): „Impleat Dominus non solum petitiones quas habuisti in terris, sed etiam quibus in coelo interpellas pro nobis". Diese nachdrucksvolle Gleichstellung irdischer und himmlischer Fürbitte begegnet uns wieder in der Vorrede zum 29. Psalm: „Nam hoc dictum est ab Apostolo etiam post resurrectionem Domini nostri Jesu Christi. Qui sedet, inquit, ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis". Ein anderes Mal[4]) stellt er Christi Fürbitte in eine Reihe mit der Fürbitte der Heiligen, die ja ein

[1]) S. oben S. 83 f.
[2]) de Sp. S. 2. — [3]) zu Ps. 109, 1.
[4]) zu Ps. 85.

wahres Gebet ist: „Dominus enim noster Jesus Christus adhuc interpellat pro nobis. Omnes martyres qui cum illo sunt interpellant pro nobis". Um kurz zu sein, übergehen wir andere Stellen[1]).

Mit den vorhergehenden Vätern stimmen überein der hl. Cyrill von Alexandrien[2]), bei Besprechung der Schwierigkeit aus Jo 16, 26; Theodoret von Cyrus zu Röm 8, 34 und Ps. 2, 8[3]); Leo der Große (ad exorandum Deum immaculatus sacerdos per velum carnis suae intrabat)[4]); Nilus d. Ä. (s. S. 86 Anm. 5), der freilich auch sagt: *„ὅτι μετὰ τοῦ σώματός ἐστιν, οὗπερ προσέλαβεν"*; doch hat er vorher klar von einer Bitte gesprochen; Claudianus Mamertus (de statu animae l. 1); Fulgentius: (orandi verum pro nobis gerit officium ... habet ex humanitate carnis ut petat, habet ex maiestate divinitatis ut tribuat[5])); Papst Vigilius (l. 1 contra Eutych.).

Mit der Lehre des hl. Gregor des Großen müssen wir uns näher beschäftigen. Er soll ganz klar die bloße interpretative Fürbitte lehren. Zunächst finden sich bei ihm einige Stellen, an denen nur von dieser die Rede ist, so Moral. XXIV, 2; comm. in Reg. l. 1, 44; aber damit ist die wirkliche Fürbitte nicht ausgeschlossen, auch nicht mit der berühmtesten Stelle Mor. XXI, 13: „interpellat igitur pro nobis Dominus non voce sed miseratione". Hier wird höchstens eine mündliche Fürbitte ausgeschlossen; das „miseratione" deutet gradezu auf eine aktuelle Fürbitte hin und erklärt sich für uns viel leichter, als bei Vasquez, der gar keine interpellierende Thätigkeit Christi (also auch diese miseratio nicht) annehmen kann und dem Christi Interpellation nichts anderes ist, als seine objektive Gegenwart vor dem Vater ohne jede Thätigkeit. In der 7. Homilie zu Ezechiel (n. 4) spricht Gregor von der „advocati nostri iusti allegatio", auf die wir vertrauen sollen; das spricht für eine wirkliche Fürbitte. Endlich hat Gregor diese Wahrheit auch direkt ausgesprochen[6]): „Quotidie enim Christus orat pro Ecclesia, de quo testatur Apostolus Paulus, quia sedens ad dexteram Patris interpellat pro nobis".

---

[1]) s. 119 de temp. c. 5; s. 123 (in trad. symb. 2.), 6, 5; s. 170, 9, 9; s. 75 in Mt; contra ep. Parmeniani II. 7, 14; trin. I. 21, 1.

[2]) l. 11 in Jo. — [3]) s. zu ps. 81, 8.

[4]) s. 68 (de pass. 17) n. 3.

[5]) fragm. 6 (bei M 65, 759).

[6]) in ps. 5 poenitent.

Er ist also mit Unrecht den Leugnern der wirklichen Fürbitte beigezählt worden.

Ein Gleiches gilt von Beda Venerabilis. Auch er hat Stellen, an denen er nur die interpretative Fürbitte erwähnt; so zu 1 Joh 2, 1. Aber an den meisten Stellen lehrt er ausdrücklich auch die aktuelle Fürbitte; so im sermo de pentecoste: „Neque enim putandum est, quia ante passionem suam tantummodo pro Ecclesia rogaverit et non etiam nunc post ascensionem roget, cum dicat de illo Apostolus: „Qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis“. Zu Lc 24 sagt er vom himmlischen Christus: „Patri pro nobis supplicans“.

Ebenso hat Paulinus von Aquileja, der Vorkämpfer gegen die Adoptianer, wohl eine von Vasquez angezogene Stelle für die interpretative Fürbitte; er sagt aber auch: „Advocatus ille mihi est, pro me iudicem interpellat et causam necessitatis meae propria tuitione defendet“.

So dürfte sich aus den bei dieser Lehre in Frage kommenden Vätern [1]) mit Sicherheit ergeben, daß keiner unter ihnen die wirkliche Fürbitte Christi leugnet, die meisten unter ihnen, ja fast alle, sie ausdrücklich lehren oder voraussetzen. So zahlreich und sicher sind die beigebrachten Zeugnisse, daß wir für unsere Lehre ohne Gefahr einer Übertreibung die Note „communis Patrum“ [2]) in Anspruch nehmen dürfen.

Die Scholastik. — Es ist eine in der Dogmengeschichte öfters wiederkehrende Erscheinung, daß eine erst ganz klar festgehaltene Lehre später in eine Periode kritischer Untersuchung eintritt, dann von dem größten Teil der Theologen festgehalten, von anderen aber um so heftiger bekämpft wird, bis endlich die Wahrheit wieder mit noch größerer Klarheit und Bestimmtheit hervortritt. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der allerseligsten Jungfrau Maria. Das Gleiche nehmen wir auch bei der Lehre von der himmlischen Fürbitte Christi wahr. In der ersten Zeit des Mittelalters finden wir kaum einen Theologen, der die wirkliche Fürbitte klar lehrt; die Theologen dieser Zeit sind meist zufrieden damit, im Anschluß an Gregor den Großen die inter-

---

[1]) Cabassilas und Simeon von Thessalonich werden von uns nicht citiert; warum, s. S. 30.

[2]) so a Lapide zu Röm. 8, 34.

pretative Fürbitte festzulegen. Leugnen sie damit nicht die wirkliche Fürbitte? Gewiß nicht; denn einmal kann diese sehr wohl neben jener bestehen; zum andern pflegen die Anhänger einer bloß interpretativen Fürbitte ihre Ansicht sehr deutlich auszudrücken und als kontroverse These einzuführen. Es ist vielmehr von den Theologen jener Tage zu sagen, daß sie die Frage, ob wirkliche Fürbitte oder nicht, nicht berühren, wie sie denn unsern Gegenstand überhaupt nicht ex professo behandeln. Es wäre darum unkritisch, sie den Leugnern einer wirklichen Fürbitte einzureihen. Wir nennen Paschasius Radbertus; Amalarius von Metz (de div. offic. 36, der einfach Gregor den Großen citiert); Adelmann von Lüttich (ep. in Berengarium: „non verba proferendo, sed obedientiam et humanitatem suam per commemorationem passionis Deo Patri commendando"; er sagt von dieser Erklärung: „nec aliter melius posse intelligi quod Apostolus . . . ait". Auch er sagt im Grunde nicht mehr als Greg. Mor. XXII. 13.); Guitmundus, Erzbischof von Aversa (de corporis et sang. Christi veritate II. 32; 38.); Lanfrancus (zu Heb. 7, 20); der hl. Kirchenlehrer Anselmus (zu Röm. 8, 34 wörtlich nach Gregor); sein Neffe, der Abt Anselmus (de conceptione B. M. V. n. 35); Abaelard (ipsam videlicet in qua tanta pro nobis passus est, humanitatem oculis Patris semper praesentando [1]); Herveus von Bordeaux (zu Röm. 8, 34 wieder mit dem „non voce sed miseratione" Gregors); Anselm von Laon (in der „glossa interlinearis" zur selben Stelle); Petrus Lombardus (ebenfalls nach Gregor zu Röm. 8, 34; Heb. 9, 24); Ernaldus (tract. 5 de verbis Domini in Cruce) [2]); Dionysius der Karthäuser (zu Röm. 8, 34: „non quod voce clamet, sed assumpta humanitas quae in oculis Dei est semper Deum pulsat et memorem facit etc."; ebenso zu Heb. 9, 24).

So haben wir eine stattliche Anzahl Theologen, die zu unserer Frage nicht Stellung nehmen, welche meist im Anschluß an Gregor den Großen die interpretative Fürbitte hervorheben, ohne der wirklichen zu gedenken. Wir kommen jetzt zu zwei hervorragenden mittelalterlichen Denkern, die sich klar gegen die wirkliche Fürbitte aussprechen. Der eine ist Hugo v. S. Victor. Zu Röm. 8, 34 stellt er die Frage: „Quaeritur, quomodo Christus interpellet pro nobis. An voce, an tantum mente et desiderio?

---

[1]) M 178, 908. — [2]) M 189, 1708.

an alio modo?" Wir bemerken hier, daß das zweite Glied dieser Frage nicht notwendig eine wirkliche Fürbitte negiert, die vielmehr sehr wohl im Gegensatz zum mündlichen Gebete als „mente et desiderio" verrichtet bezeichnet werden kann. Hugo antwortet: „Sentio: Christum pro nobis interpellare est per merita suae obedientiae in sua humanitate exhibitae Deo Patri nos ei per fidem et dilectionem reconciliare adhaerentes". Das „Sentio" stellt diesen Satz als Meinung Hugos, nicht als allgemeine Lehre, hin; sie tritt uns auch entgegen zu Heb. 7, 25 und in der qu. 227. Sehr konsequent zeigt sich Hugo in der qu. 228, in welcher er eine aktuelle Fürbitte der Heiligen leugnet und behauptet: „nihil interest sive nos audiant sive non audiant". Diese gefährliche Konsequenz werden wir noch besprechen müssen. — Eine viel größere Bedeutung hat in unserer Frage Rupert von Deutz, der Hauptverfechter einer bloß interpretativen Fürbitte im Mittelalter. Wir geben seine Äußerungen vollständig wieder. Er schreibt (div. off. IX. 3): „Non enim postquam ascendit in coelum clamat ut salvetur a morte; ergo nec rogat ut Paraclitus nobis detur, sed dat, iam extunc utens data sibi potestate in coelo et in terra. Sed in cruce rogavit ut paulo minor ab angelis; ascendens autem in coelum: „Ego mittam promissum Patris in vos" ait. Quod vero Apostolus ait praesenti tempore interpellare pro nobis Christum „qui mortuus est, imo qui et resurrexit, qui est a dextris Dei, qui interpellat pro nobis", forte repugnare videatur et astruere, quod nunc quoque supradicto sensu roget pro nobis; sed si modus interpellationis rite animadvertitur, potius adstipulatione firma his quae praedicta sunt suffragari comprobatur. Illa nempe interpellatio, doctorum omnium vera assertione, non submissa est postulatio, sed eius passionis quae semel suscepta sive pro nobis in sacrificium oblata est, aeterna commemoratio sive in conspectu S. Trinitatis admissa sanguinis eius innocentis exclamatio, homicidas qui fuderunt convincens, nos autem qui bibimus in ministerio altaris eius non indiga sed potenti interpellatione defendens. Alioquin quomodo et antequam ascendisset, ait: „Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra", si et postquam ascendit, ut possit, interpellat vel rogat dari nobis Paraclitum? Sed dicet quis: rogat per humanitatem, qui dat per divinitatem. Hoc plane verum est, quia tunc moriens paulo minus ab angelis imminutus rogavit per humanitatem, nunc autem gloria et honore coronatus et constitutus super omnia opera Patris dat per divinitatem,

omnem habens potestatem utpote a dexteris Dei sedens; modo sicut resurgens a mortuis iam non moritur, nec illum ad hoc ut roget Patrem nemo iam invocat catholicus". Auf seine Gründe werden wir noch zurückkommen. — Von dem Bestehen der Streitfrage zu seiner Zeit giebt Scotus Zeugnis (IV. sent. d. 13 q. 2 q. 6), der aber ihre Bedeutung unterschätzt, wenn er sagt: „quaestio est de nomine". Er begründet dies so: „haec oratio [Christi in coelo] consistit in repraesentatione sui meriti, passionis, cicatricum Patri, ut curam nostri gerat et providentiam circa electos, donec compleatur terminus sui meriti in fine. Alii negant id esse proprie orationem, quia circa liberaliter donanda versatur, nempe virtute ipsius orationis. Affirmant priores [nach Scotus: Thomas, Abulensis, Justin, Cyprian, Ambrosius, Cyrillus, Augustinus, Hilarius, Didymus, Vigilius] esse orationem".

Gewinnt man nach diesen Ausführungen den Eindruck, als sei es den mittelalterlichen Theologen nicht darum zu thun gewesen, eine wirkliche Fürbitte Christi zu verteidigen, so ist es jetzt an der Zeit, auch die Vertreter der alten Vätertradition in dieser Lehre zu hören. — Alanus [1]) argumentiert aus der Fürbitte Christi auf eine Fürbitte der Heiligen, welche sicher eine aktuelle ist: „Paulus etiam dicit caput Christum pro nobis interpellare apud Patrem, et si caput interpellat, nonne et membra, id est sancti, interpellant"? Ebenso stellt der hl. Bernardus die Fürbitte Christi und die Fürbitte der Mutter Gottes zusammen [2]). Guerricus sagt in einer Himmelfahrtsrede [3]): „O felices quorum advocatus ipse iudex est, pro quibus orat qui pari honore cum eo quem orat honorandus est". Sehr nachdrücklich sagt der Abt Gottfried: „Vere orat pro nobis dominus in carne quam assumpsit pro nobis. Nec mirandum est, si Patri suo preces propitiationis pro salute hominum exhibet, qui homo fieri voluit ne homo periret". — Der hl. Bonaventura läßt in dem Opusculum „medit. vitae Christi" den Heiland nach der Himmelfahrt dem Vater danken und alsdann so sprechen [4]): „Fratribus meis quos in mundo reliqui, promisi mittere Spiritum Sanctum; rogo te, Pater mi, ut impleas promissionem et eos recommendo tibi" [5]).

---

[1]) c. haereticos I. 73. — [2]) de aquaeductu 7.

[3]) bei M 185, 155. — [4]) cap. 98.

[5]) Vasq. d. 82 c. 1 n. 1 will dies nicht gelten lassen, weil Bonaventura dies „non tamquam gesta narrat, sed tamquam contemplanda proponit". Grade

Von besonderer Bedeutung ist die Lehre des hl. Thomas, sowohl wegen seiner selbst, als auch wegen seines bedeutsamen Einflusses auf die spätere Theologie. Man hat sich kritiklos an einzelne Stellen seiner Werke angeklammert, an denen nur von dem interpretativen Gebet die Rede ist; so z. B. S. th. 3 p. qu. 57 a. 6 c.; zu 1 Jo 2. 1. Daß er damit die andere Art, die wirkliche Fürbitte nicht ausschließt, zeigen denn doch andere Stellen so klar, daß man es nur aus großer Voreingenommenheit erklären kann, wenn es versucht wurde, Thomas zu einem Leugner der wirklichen Fürbitte zu machen. Wir geben seine Erklärung zu Röm. 8, 34 wieder, die über seine Meinung keinen Zweifel läßt: „Apostolus v. 34 quatuor enumerat humanitatis Christi beneficia et quidem quarto loco interpellationem eius cum dicit: „qui etiam interpellat pro nobis“ quasi advocatus noster existens . . . Ad officium advocati pertinet non quod accuset vel condemnet, sed magis accusatorem repellat et condemnationem impediat. Dicitur autem pro nobis interpellare dupliciter: uno modo pro nobis orando secundum illud Jo 17, 20: „Non pro his rogo tantum“, scil. pro apostolis, „sed pro omnibus qui credituri sunt per sermonem eorum in me“. Nunc autem eius interpellatio pro nobis est voluntas ipsius de nostra salute: (Jo 17, 24) „Volo ut ubi sum ego et illi sint mecum“; alio modo interpellando pro nobis, humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata conspectui paterno repraesentando: (Heb 9, 24) „introivit . . . in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis“. Ebenso spricht er zu Heb 7, 24: „primo humanitatem suam quam pro nobis assumpsit repraesentando, item sanctissimae animae suae desiderium quod de salute nostra habuit exprimendo, cum quo interpellat pro nobis“. In seinem Sentenzen-Kommentar (4 d. 15 q. 4 a. 6. q. 2) giebt er ausdrücklich zu: „Christus inquantum homo orat pro nobis“. Ein „Jesu ora pro nobis“ weist er ab, nicht, weil Christus nicht betet (so wollte es Rupertus), sondern nur „quia Christus supponit suppositum aeternum, cuius non est orare sed adiuvare“. Konsequent unterscheidet der hl. Thomas

---

als wenn die Betrachtung sich von der soliden Theologie lostrennen dürfe! Für solche Trennung, die in der Aftermystik vorkommen mag, waren die großen Scholastiker, auch Bonaventura, nicht empfänglich. Wenn er die Bitte um den hl. Geist hier zur Betrachtung vorlegt, so ist dies ein Beweis, daß er als Theologe das Jo 14, 16 von Christus versprochene Gebet um den hl. Geist in die Zeit nach der Himmelfahrt verlegte.

auch bei den Heiligen diese doppelte Fürbitte, die interpretative und die aktuelle [1]), — Es steht also fest, daß der hl. Thomas eine wirkliche himmlische Fürbitte festhält und nichts von theologischen Bedenken gegen unsere Lehre weiß.

Die spätere Scholastik und die neuere Theologie. — Das Bild, welches diese Zeit bietet, ist im wesentlichen folgendes: wenige sehr energische Bekämpfer der wirklichen Fürbitte, weit mehr Verteidiger derselben. Unter den Bekämpfern ragt Vasquez hervor. Wir verzichten auf Angabe seiner positiven Beweise aus Schrift und Vätern, da wir deren Lehre schon eingehend erörtert haben. Diese sind im tiefsten Grunde auch nicht für die Auffassung dieses hervorragenden Theologen maßgebend; spekulative Gründe erscheinen als ausschlaggebend für seinen Standpunkt. Er vertritt denselben mit aller Schärfe. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht die Kapitelüberschriften bei ihm: „Christum post resurrectionem suam in coelis adhuc orare nonnulli scholastici docuerunt. — Christum post resurrectionem in coelo pro nobis non orare, tamquam probabilior opinio confirmatur" [2]). Sein eigentliches Argument ist die Vollendung des Werkes Christi, der Abschluß seiner Verdienste [3]). Er citiert dafür Heb 9, 24: „Er ging in das Allerheiligste ein, nachdem er eine ewige Erlösung gefunden" und 10, 14: „Mit einem einzigen Opfer hat er auf ewig die, welche geheiligt werden, zur Vollendung gebracht". Würde aber Christus im Himmel beten, so würde er erst dann sein Werk vollenden und neue Verdienste erwerben. Wir antworten auf diese Behauptung mit Petavius [4]): „Apostoli locus ille [Heb. 10. 14] de merito interpretandus est, cuius clausula eadem ac vitae mortalis fuit. At illae preces, quas etiamnunc allegat ad Patrem, non ad augendum meritum, sed ad fruendum applicandumque pertinent. Credibile enim est, complura beneficia quae tunc membris suis caput promeruit, orationibus eius certis temporibus offerendis annexa et destinata fuisse". Ähnlich Suarez [5]): „Potest in statu patriae orare et impetrare, quia haec non repugnant eum illo statu". Hier hat Suarez den tiefsten Grund der Schwierigkeit des Vasquez und zugleich den tiefsten Grund ihrer Lösung gegeben. Vasquez kennt nur eine Wirkung des Gebetes, das Verdienst: sei es nun meritum de congruo (infallibili oder fallibili,

---

[1]) 4 d. 45 qu. 3 a. 3. — [2]) d. 82 cp. 1. 2.
[3]) d. 82 cp. 3. — [4]) Inc. 12, 8, 11. — [5]) d. 45 s. 2.

welches letztere er mere impetratorium nennt), — sei es, wovon allein bei Christus die Rede sein kann: meritum de condigno oder vielmehr ultra condignum. Eine Impetration als eine von dem Verdienst verschiedene Wirkung kennt er nicht, weder eine Impetration ohne Verdienst, noch eine Impetration auf Grund eines vorhergehenden Verdienstes. Folgerichtig muß er überall, wo vom Gebet die Rede ist, ein Verdienst statuieren. So liegt der tiefste Grund für die irrige Auffassung eines christologischen Problems in der Gnadenlehre des Vasquez, des näheren in seiner Lehre vom Verdienst. Man vergleiche damit die lichtvolle Darlegung des hl. Thomas in der Summa II. II. qu. 83 a. 13 c., wo er meritum und impetratio als zwei verschiedene Wirkungen des Gebetes nebeneinanderstellt. In der That können diese Wirkungen nicht bloß dem Begriffe nach unterschieden werden, sondern auch sachlich ganz getrennt sein. Wenn ich z. B. im Stande der heiligmachenden Gnade für einen Freund bete, so habe ich das Verdienst, die Vermehruug der heiligmachenden Gnade in mir durch dieses gute Werk; dem Freund hingegen kommt die andere Wirkung, die Impetration zu, nämlich das Gute, das Gott ihm auf mein Gebet hin schenkt. Darin hat Vasquez Recht, daß dem Gebete des vollendeten Gottmenschen nicht mehr verdienstliche Wirkung zukommt, auch für uns nicht; aber die Impetration, die andere Wirkung des Gebetes, kann sehr wohl bestehen bleiben.

In Verbindung mit diesem Einwand bringt Vasquez einen anderen vor, den Vollbesitz der gottmenschlichen Macht, in den Christus durch Auferstehung und Himmelfahrt eingegangen ist. Eine himmlische Fürbitte würde nach ihm in Widerspruch stehen mit den majestätischen Worten: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“ [1]). Ein solcher Widerspruch besteht nicht; wohl besitzt der verherrlichte Christus all die Macht, auf die er bei seiner Menschwerdung verzichtet; wohl trägt seine Bitte im Himmel darum einen anderen Charakter „als das Gebet und Flehen mit lautem Rufen und Thränen“, das er „in den Tagen seines Fleisches darbrachte“ (Heb 5, 7). Aber ein Gebet überhaupt widerspricht diesem Zustande des verherrlichten Gottmenschen nicht; denn auch die verherrlichte Menschheit des Gottmenschen bleibt ein Geschöpf, bleibt in Abhängigkeit von Gott;

---

[1]) Mt ult.

das steht biblisch fest durch die Worte des hl. Paulus[1]): „Dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat". Das Gegenteil wäre auch gegen alle Vernunft; es müßte die Natur der hl. Menschheit, also diese selbst vernichtet werden, sollte sie aufhören ein Geschöpf zu sein, „auch am Tage ihrer Macht, im Glanze des Heiligtums" [2]). Bleibt sie aber in dieser thatsächlichen Abhängigkeit von Gott im Gebrauch ihrer Macht, dann wird eine faktische Anerkennung dieser Abhängigkeit im Gebete dem theologischen Denken nicht nur nicht widersprechend, sondern höchst angemessen erscheinen. Der Theologe muß sich vollends zu der Annahme entschließen, wenn dieselbe hl. Schrift, welche die Macht des Auferstandenen bezeugt, auch von seinem himmlischen Gebete Kunde giebt.

Neben Vasquez ist als Gegner unter den Neueren noch Medina zu nennen; und, wie es scheinen will, auch Cardinal de Lugo [3]). Er hält gleich Scotus die Controverse zum Teil für eine Frage „de nomine". Er löst diese Frage vom Standpunkte der moralischen Kausalität aus, welche er für die übernatürlichen Handlungen statuiert: „Christus . . . secundum humanitatem non causat physice illam gratiam, sed solum moraliter, ut suppono, et per consequens non causat nisi movendo Deum, ut producat illam gratiam, quae motio est repraesentatio suae voluntatis". Er anerkennt in Christo also bloß jenes Gebet, bezw. jenen Willensakt gegen Gott, der zur Bewirkung der übernatürlichen Wirkung notwendig, das „moralische Werkzeug" dieser übernatürlichen Thätigkeit ist. Damit zeigt er sich nicht gerade als überzeugten Anhänger der Lehre von der himmlischen Fürbitte. Denn die „motio" der causa moralis gehört gar nicht in das Gebiet des „Fürbittens", sondern des Erwirkens durch eigene, werkzeugliche Macht. Sie scheint auch im Sinne ihrer Anhänger nicht notwendig als Gebet aufgefaßt werden zu müssen. So wird man über de Lugo's Auffassung der ganzen Frage nicht völlig klar.

Die meisten Theologen, Dogmatiker und Exegeten (diese fast ohne Ausnahme), sprechen sich für eine wirkliche Fürbitte Christi im Himmel aus; so Petavius, Suarez, Toletus, a Lapide, Estius, Soto, Gonet, die entschieden dafür eintreten. Eine Anzahl anderer referiert beide Sentenzen als probabel, so Abelly und Tournely; doch auch diese neigen sich durchweg hin zur Annahme einer

---

[1]) 1. Cor. 15, 28. — [2]) Ps. 109. — [3]) d. 27 s. 4.

wirklichen Fürbitte Christi im Himmel. — Dazu bringt uns schließlich selbst die gegnerische Sentenz: „Dicta repraesentatio cum salutis nostrae desiderio coniuncta non consistit absque oratione saltem interiori“ [1]).

Es drängt in Wirklichkeit alles zur Annahme dieser Ansicht. Entgegen steht nur der Widerspruch weniger, freilich bedeutender Theologen; dafür ist die Mehrzahl der Theologen, fast alle Väter und der klare Sinn der hl. Schrift, welche von Vätern und Theologen auch meist so ausgelegt wurde. Es kommt hinzu als wichtiger Congruenzgrund die Fürbitte der Heiligen, die als wirkliche, aktuelle aufzufassen ist; das Gegenteil wäre temerär [2]). — Aus diesen Beweisen ergiebt sich die theologische Censur der These; wir stehen nicht an, diese, trotz ihrer zeitweiligen Verdunklung durch einzelne Angriffe, als fidei proxima, wenn nicht gar de fide catholica zu bezeichnen. Weil bedeutende Theologen die entgegengesetzte Ansicht vertreten und auch das kirchliche Lehramt weder direkt noch indirekt für die Lehre eingetreten ist (wozu sich auch keine Gelegenheit bot), so dürfte man immerhin eine gewisse probabilitas extrinseca der anderen Meinuug bestehen lassen, für den Fall, daß es einem Theologen gefallen sollte, dieselbe zu vertreten [3]).

Bedeutung der Wundmale Christi für seine himmlischen Fürbitte. — Nachdem die Wirklichkeit einer himmlischen Fürbitte klargestellt ist, erübrigt es, auf einige Eigentümlichkeiten derselben näher einzugehen. Die erste ist die Beziehung derselben zu den hl. Wundmalen. Es steht biblisch fest, daß der Leib des Auferstandeuen die Wundmale der Hände und Füße und der Seite beibehalten hat [4]). Daß er dieselben auch im Himmel trägt, dafür spricht negativ, daß kein Grund für das Gegenteil vorhanden ist, positiv, daß der Leib Christi bei der Auferstehung vollständig verklärt war und ganz identisch ist mit dem Leib des Gottmenschen im Himmel. In der That lehren auch die Theologen einstimmig, daß Christus im Himmel die Wund-

---

[1]) Estius zu Röm. 8, 34.

[2]) Petavius (XII. 8, 1): „Mediatoris officium illud, quod Christo insigniter attributum, ab hoc deinceps communicatum transit in sanctos“. Hugo a. S. Victore anerkennt nur eine interpretative Fürbitte der Heiligen.

[3]) Die Protestanten nahmen lange Zeit meist eine wirkliche Fürbitte Christi an. Christ S. 29 sieht darin „einfach seine stellvertretende Genugthuung selbst“.

[4]) Lc 24, 39 f.; Jo 20, 25—7.

male trägt. Da war es nur zu selbstverständlich und natürlich, diese hl. Erinnerungszeichen seines bitteren Leidens mit seiner Fürbitte in Beziehung zu bringen. Mit Vorliebe thun dieses zunächst die Verteidiger einer bloß interpretativen Fürbitte. Es mußte ihnen daran liegen, diesem doch etwas dürftigen Begriff einen Inhalt zu geben; darum definieren sie diese Fürbitte so gerne nicht bloß als „repraesentatio humanitatis Christi“, sondern auch als „repraesentatio eorum quae in humanitate passus est“. Diese repraesentatio geschieht nach ihnen nicht durch einen Akt Christi, sondern rein objektiv durch die Wundmale, welche dem himmlischen Vater gegenwärtig sind und durch ihre bloße Gegenwart für uns Fürbitte einlegen. Aber auch die Anhänger der wirklichen Fürbitte verkennen die Bedeutung der Wundmale nicht; nur erscheinen dieselben bei ihnen nicht so sehr in sich als ein (interpretatives) Gebet, sondern als mächtigster Beweggrund der Erhörung, den der Gottmensch seinem Gebete beifügt. Schon erhörungswürdig durch seine hl. Person hat der Gottmensch einen neuen Titel, ein neues Anrecht auf Erhörung durch sein gottmenschliches Leiden erworben. Diesen Titel macht der gottmenschliche Beter im Himmel geltend, indem er bei seinem Gebete auf die ewig dauernden Erinnerungszeichen an Kreuzesleiden und Kreuzestod hinweist. So sagt der hl. Ambrosius[1]): „In quo non solum fidem firmat[2]), sed etiam devotionem acuit[3]), quod vulnera suscepta pro nobis coelo inferre maluit, abolere noluit, ut Deo Patri nostrae pretia libertatis ostenderet“. Ähnlich Beda (zu Lc 24, 39): „ut Patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pertulerit, semper ostendat“. Für theologisch gebildete Leser ist es nicht nötig beizufügen, daß der himmlische Vater auch ohne diese Wundmale ewig des Leidens und Todes Christi gedenkt; der Grund für die Beibehaltung ist also, wie Suarez[4]) hervorhebt, zunächst unser Nutzen; dann auch, daß in der Unterstützung der Bitte Christi durch die Wundmale ein neues objektives Moment liegt, das sie zwar nicht mehr erhörungswürdig, aber aus einem neuen Titel, auf einen neuen Anspruch hin erhörungswürdig macht.

---

[1]) zu Lc 24, 39. Vgl. Aug. de symb. 2, 8; Greg. Mor. in Job 20, 31.

[2]) Das war der Zweck der Wundmale für die vierzig Tage seines Erdenwandels; s. d. Stellen S. 100 Anm. 4.

[3]) Das ist der Zweck für die Beibehaltung der Wundmale im Himmel.

[4]) d. 47 s. 2.

Zulässigkeit eines „Jesu ora pro nobis!" — Christus bittet im Himmel für uns; die Heiligen bitten für uns. Die Heiligen rufen wir um diese Fürbitte an, indem wir nach Anweisungen der kirchlichen Litaneien z. B. sprechen: „Sancte Petre, ora pro nobis!" Sollen wir da nicht auch Jesus um diese Fürbitte anrufen mit einem: „Jesu ora pro nobis!"?

An und für sich steht dem nichts im Wege. Wohl behauptet Rupertus konsequent: „illum ad hoc ut roget Patrem nemo iam invocat catholicus". Die großen Lehrer, allen voran ein hl. Thomas, geben zu, daß man so beten kann. So z. B. Suarez, Petavius [1]), welch' letzterer sagt: „si servilis illa precandi ratio segregetur, qua sancti orare Angeli hominesque censentur, de qua paulo ante memini, nihil opinor prohibet, quin Christum hominem allegemus ad Patrem Mediatorem et Sacerdotem nostrum apud Patrem ut eo quo fas est modo pro nobis interpellet exoretque Patrem". So wäre es also wohl erlaubt, Christus um seine Fürbitte zu bitten,

Betrachten wir aber die kirchlichen Gebetsformulare, so finden wir von dieser Erlaubnis wohl niemals Gebrauch gemacht. Insbesondere für die kirchlichen Litaneien ist geradezu charakteristisch der Unterschied zwischen dem „ora pro nobis", das wir an die Heiligen richten, und dem „miserere nobis, audi nos, exaudi nos", mit dem wir uns an Christus wenden. Diese Ökonomie hat ihren tiefen Grund. Christus ist eine göttliche Person, ist wahrer Gott mit dem Vater und dem hl. Geist. Wenn er auch in seiner wahren Menschennatur im Himmel wirklich betet, so bleibt dabei doch bestehen, daß er in seiner göttlichen Natur das Gute, das er als Mensch erbittet, selbstherrlich mitteilt. Diese Wahrheit könnte zu leicht verdunkelt werden, wenn man sich nur an den Heiland um sein Gebet wenden wollte. Es könnte, wie die Theologen im Anschluß an den hl. Thomas [2]) hervorheben, „ein „ora pro nobis" Verdacht auf Arianismus oder Nestorianismus erregen" [3]). — Es besteht hier eine vollständige Gleichheit mit dem irdischen Gebete Christi. Die hl. Väter loben

---

[1]) Jnc. XII. 8, 16. Er citiert dafür Orig. Cels. VIII.

[2]) 4 d. 15 a. 6 qu. 2 „Christus supponit suppositum aeternum, cuius non est orare, sed adiuvare et ideo dicimus „Christe audi nos" vel „miserere nostri" et in hoc evitamus haeresim Arii et Nestorii". S. auch suppl. 3. part. Summae qu. 72 a. 2 ad 3.

[3]) Oswald 1, 175. Vgl. Ben. XIV. n. 91.

stets jene, die sich mit Vertrauen an die Macht Christi wenden; sie heben rühmend hervor das „Erbarme dich unser" der zehn Aussätzigen (Lc 17, 13), der Blinden von Jericho (Mt 20, 30 f.; Mc 10, 47 f.; Lc 18, 38 f.), der zwei Blinden bei Mt 9, 27, das „Erbarme dich meiner, hilf mir" der Kananäerin (Mt 15, 22. 25). Ebenso einstimmig sind sie aber auch im Tadel der Martha, weil sie zum Herrn spricht: „Doch auch jetzt weiß ich, was du immer von Gott begehrst, das wird Gott dir geben" [1]). Sie sehen darin einen schwachen Glauben bei Martha, die in Christus nur einen heiligen, von Gott besonders geliebten Menschen sehe. — Doch bleibt es privatim jedem, der es recht versteht, gestattet, Christus um seine Fürbitte anzurufen [2]).

Dauer der himmlischen Fürbitte. — Dieselbe bestimmt sich aus ihrem Zwecke. Derselbe ist Rettung der Auserwählten und ihre Einführung in die ewige Glorie. Also dann wird jene Fürbitte ein Ende haben, wenn das Heilswerk in jedem der Auserwählten ausgewirkt, wenn auch der letzte von ihnen in die Glorie eingegangen ist. Die himmlische Fürbitte dauert also genau bis zum Augenblicke des allgemeinen Weltgerichtes am jüngsten Tage. Bis zu diesem Augenblick ist Jesus Christus der große Paraklet, der Anwalt der Menschheit beim Vater; dann tritt jene feierliche Wendung ein, da der Heiland nach einem Lieblingsausdruck der hl. Väter aus dem „Advocatus" der „Iudex", aus unserem Anwalt unser Richter wird, um dann nach Vollendung des großen Gerichtes, nach Vollendung der gesamten Menschheit, jede Heilsthätigkeit aufzugeben und „das Reich Gott und dem Vater zu übergeben" (I. Cor 15, 24).

Das gilt von der Fürbitte für die gesamte Menschheit. Vergessen wir aber nicht, daß der große gottmenschliche Beter in seinem herrlichen Gedächtnis alle, jeden einzelnen umfaßt und für jeden einzelnen betet! Das paulinische: „Er hat mich geliebt" (Gal 2, 20) findet auch hier seine Anwendung. So dauert auch für den einzelnen Menschen die Fürbitte Christi bis zum Tage seiner Vollendung, also zunächst bis zum Augenblicke des

---

[1]) Jo 11, 21. S. oben S. 67.

[2]) Scheeben 3, 62: „Es ist gar nicht unstatthaft, vielmehr eine viel gepflegte fromme Übung, Christum darum zu bitten, daß er seine unendlichen Verdienste für uns dem Vater vorstelle, weil darin seine Würde und sein Vorrecht ausdrücklich anerkannt ist".

besonderen Gerichtes, in wetchem Christus auch für den einzelnen Menschen aus dem „Anwalt“ ein „Richter“ wird. Folgerichtig wird auch keine Fürbitte für die Seelen im Fegfeuer anzunehmen sein, weil eben für diese die Gerechtigkeit waltet; das Organ der göttlichen Gerechtigkeit, das ihnen diese Strafe nach dem Maß ihrer Schuld zuerteilt, ist der Gottmensch. Indirekt freilich hilft der betende Gottmensch auch diesen Seelen. Wie wir später sehen werden, trägt er als Hohepriester alle Gebete der Gläubigen zu Gott, also auch deren Gebete für die armen Seelen.

Daß die Fürbitte Christi mit der Vollendung der Seligen ihr Ende nimmt, lehren auch die hl. Väter; so der hl. Augustinus: „Cum ... tradiderit regnum Deo et Patri, id est cum credentes et viventes e fide, pro quibus nunc mediator interpellat, perduxerit ad contemplationem, cui percipiendae suspiramus et gemimus, et cum transierit labor et gemitus, iam non interpellabit pro nobis tradito regno Deo et Patri“ [1]). Damit schließt auch in einem gewissen Sinne das Priestertum Christi ab, weil die heilsvermittelnden Funktionen desselben ihr Ende erreichen. In einer anderen Beziehung ist das Priestertum Christi ewig, insofern nämlich Christus in und mit den Auserwählten als der Hohepriester der himmlischen Gemeinde in seiner hl. Menschheit Gott ewig lobt und preist. Dieses Gebet dauert ewig, anders als die Fürbitte. „Er hat dann aufgehört, mittlerischer Hohepriester zu sein. Sein Priesteramt bleibt und damit auch seine priesterliche Thätigkeit“ [2]).

Bedeutung der himmlischen Fürbitte. — Die Wahrheit von der himmlischen Fürbitte ist überaus ansprechend und trostreich. Wieviel Kraft und Trost lag für diejenigen, welche Gegenstand des irdischen Gebetes Ghristi waren, in dieser erhabenen gottmenschlichen Fürbitte. Da der Gottmensch nach der ersten Brotvermehrung auf stiller Bergeshöhe betet, durchbrausen Stürme den See Genesareth und bringen das Schifflein der Apostel in Gefahr. Durften sie zagen? Ganz sicher nicht; sie mußten des einsamen Beters dort oben gedenken, sein Gebet

---

[1]) trin. I. 10, 20. 21. S. auch zu Ps. 85; Simar 175: „Sie währt so lange, als nach Gottes Ratschluß die Tilgung der Sünde und der Ausbau des Reiches Gottes auf Erden sich fortsetzen soll. Sie verhält sich ... zu der irdischen Heilsthätigkeit des Erlösers ähnlich wie die welterhaltende Thätigkeit des Vaters zur Weltschöpfung“; Zill S. 354. Simar und Zill sehen in „ἐντυγχάνειν“ das „himmlische Opfer“ Christi.

[2]) Zill 354; vgl. Thalhofer: „Opfer des Alten und Neuen Bundes“ S. 219.

machte sie sicher auch beim Anblick des fast sicheren Todes. So ist es auch noch heute. Das führt der hl. Augustinus in einer sehr geistreichen Anwendung durch. Das Schifflein der Apostel ist ein Bild der Kirche Christi; Christus auf einer einsamen Bergeshöhe ist der im Himmel betende Heiland: „Der Herr verließ die Scharen und stieg allein auf den Berg, um zu beten. Jener Berg bezeichnet die Höhe des Himmels. Der Herr allein verließ nämlich nach der Auferstehung die Scharen, fuhr zum Himmel auf und bittet hier für uns, wie der Apostel sagt. Das also bezeichnet das Wort: „er verließ die Scharen und stieg allein auf den Berg, um zu beten". Denn er allein ist der Erstgeborene von den Toten, nach der Auferstehung des Leibes zur Rechten des Vaters, der Anwalt unserer Gebete. Das Haupt der Kirche ist oben, damit die übrigen Glieder am Ende folgen. Wenn er also für uns fürbittet, so betet er allein für uns gleichsam auf Bergeshöhe, hoch über allen Geschöpfen ... Unterdessen wird das Schiff mit seinen Jüngern, d. h. die Kirche, hin- und hergeworfen und erschüttert von den Winden der Versuchungen, und es ruht nicht der widrige Wind, nämlich der Teufel, ihr Feind; er sucht zu hindern, daß sie zur Ruhe kommt. Aber größer ist derjenige, welcher für uns bittet (Sed maior est qui interpellat pro nobis). Denn in dieser Not giebt er uns Vertrauen, kommt zu uns und stärkt uns" [1]. Schon die Stellung, welche diese Wahrheit in der hl. Schrift hat, läßt sie als eine Trostwahrheit in ganz vorzüglichem Sinne erscheinen; so ihre erste Offenbarung im N. T. durch den Herrn in der Abschieds- und Trostrede. Als die Frucht dieser Fürbitte wird hier „der Beistand, der Geist der Wahrheit" verheißen, in Kraft dieser mächtigen Fürbitte werden die Apostel nicht als Waisen zurückgelassen! Eine Trostwahrheit besonders für die Sünder ist sie auch dem hl. Johannes: „Wenn jemand gesündigt hat, so haben wir einen Beistand beim Vater". Denselben Charakter trägt sie ausgesprochener Weise im Römerbrief [2]. — Ein besonderes Trostmoment fanden die hl. Väter darin, daß unser einstiger Richter jetzt unser Anwalt ist [3].

---

[1]) s. (ad popul.) 75 in Mt.

[2]) Simar 175: „Diese fortdauernde Vertretung und Fürsprache von Seiten Christi ist eine der festesten Stützen unserer Hoffnung und unseres Vertrauens. Wie im irdischen Erlösungswerke die Liebe des Vaters uns durch den Sohn geoffenbart wurde, so ist es auch hier".

[3]) Angedeutet ist die Idee schon im Römerbrief: „Wer ist, der verurteilen sollte? Jesus Christas ist da, der für uns fürbittet"; ausgeführt z. B.

Praktisch sehen wir freilich von dieser Wahrheit nicht zu viel Anwendung gemacht. Da ist es vielleicht angebracht, darauf hinzuweisen, wieviel solide Tröstung in dem Gedanken an den großen Beter im Himmel verborgen ist, bei allen Ängsten des einzelnen, auch in den großen allgemeinen Wirren der Zeit. Es ist ein Verdienst des Catechismus Romanus (1. p. cap. 7. qu. 6 n. 3), diese praktische Seite unserer Wahrheit dem Katecheten und Prediger wieder nahe gelegt zu haben: „Nec vero quicquam est, unde fideles maiorem laetitiam et animi iucunditatem capere debeant, quam Jesum Christum patronum causae ac deprecatorem salutis nostrae constitutum esse, cuius sit apud aeternum Patrem summa gratia et auctoritas". Möge mehr und mehr auf diese große Trostquelle hingewiesen werden, wie es einst in schwerer Zeit ein hl. Cyprianus gethan hat[1])! Es kann besonders passend in Verbindung mit der Herz-Jesu-Andacht geschehen[2]); das göttliche Herz Jesu ist ja das anbetungswürdige Symbol jener Liebe des Gottmenschen, die Leiden und Tod für uns ertrug, die aber im Tode nicht erlosch, sondern noch fortglüht in der Opferflamme des eucharistischen Altars, fortglüht im Weihrauch des Gebetes, der immerdar im Himmel aus diesem Herzen zum Vater emporsteigt.

---

§ 8. Die äußere Beschaffenheit des Gebetes Christi.

Wenn Gott etwas thut, so ist es immer bedeutend und groß, und das Geschöpf thut wohl daran, es genau zu beachten, in alles, auch das scheinbar Unbedeutende, einzudringen sich zu

---

bei Aug. s. 119 de temp. c. 5: „Si haberes causam apud aliquem iudicem agendam et instrueres advocatum et esses susceptus ab advocato, ageret causam tuam sicut posset: etsi non illam finisset et audires illum iudicio venturum, quantum gauderes quia ipse potuit esse iudex tuus qui fuit paulo ante advocatus tuus? Et modo ipse pro nobis orat, ipse pro nobis interpellat. Advocatum enim habemus et iudicem timeamus? imo quia advocatum praemisimus, securi iudicem venturum speremus". Ähnlich schon Orig. zu Röm. 8. Um diese Ausführungen ganz zu verstehen, muß man stets den antiken Begriff des „Advocatus" vor Augen haben.

[1]) s. oben S. 86.

[2]) Janssens 732: „Sane non est ultimus iste aspectus devotionis erga Ss. Cor. Jesu, ut in divino Corde, cum divino Corde ac per divinum Cor. laudibus Deum colamus precibusque placemus".

bemühen. Das werden wir jetzt beim gottmenschlichen Gebete versuchen, indem wir auch die äußeren Umstände desselben erwägen. Die hl. Schrift teilt dieselben an mehreren Stellen genau mit; es ist also Recht, wenn wir uns auch mit diesen befassen. Ja, es scheint sogar eine große Bedeutung in diesen Umständen zu liegen. Dadurch wird der abstrakte Satz: „Der Gottmensch betet“ konkret und uns sinnlich-geistigen Wesen weit näher gerückt. Was ergreift selbst den tiefen Denker mehr, der Satz: „Christus betet“, oder aber die lebendige Veranschaulichung desselben: Christus auf einsamer Bergeshöhe, in dunkler Nacht, die Augen zum Himmel erhoben, in geheimnisvoller Zwiesprache mit seinem himmlischen Vater?

Zeit der Gebete Christi. — Wir sahen schon, daß Christus immerdar betete. Doch finden wir im hl. Evangelium besondere bevorzugte Zeiten angegeben. Von den dort enthaltenen Gebeten sind vier in der Stille der Nacht verrichtet [1]). Auf andere nächtliche Gebete läßt die Gewohnheit des Herrn, den Ölberg zu besuchen, einen Rückschluß machen. Ziemlich einstimmig weisen die Interpreten von den hl. Vätern an darauf hin, daß Christus diese ruhige Zeit gewählt, um uns zu lehren, daß man im Gebete frei von aller äußeren Störung mit Gott verkehren solle. Außer diesem pädagogischen Moment dürfen wir mit Suarez [2]) noch ein anderes, für Christus selbst geltendes, hervorheben. Wohl konnte nämlich Christus immer und überall in voller Sammlung beten, selbst im größten Drange äußerer Beschäftigungen, da er eben alle diese Beschäftigungen ohne Anstrengung, ganz spontan auf Gott bezog, den er stets schaute. Aber es war auch für ihn als wahren Menschen ein Unterschied, ob seine Fähigkeiten auch auf Dinge außer Gott oder auf Gott allein gingen. „Ut igitur Christus Dominus secundum omnes animi vires tam naturales quam supernaturales, tam intellectus et voluntatis quam phantasiae quam appetitus totum sese in res divinas immergeret, longe perfectiori modo quam ex natura rei posset, dum alia sensibilia tractaret et cum hominibus conversaretur, potuit . . . in desertum decedere“. Darum auch die

---

[1]) Bei dem nächtlichen Gebet vor der Apostelwahl hat Lc 6, 12 *διανυκτερεύω*, ein Hapaxlegomenon im N. T. (Schanz z. St.); ebenso das *ἔννυχα* des Mc 1, 35 (acc. plur. in adverbialer Bedeutung. Holtzmann Kom. I. 117; Schanz z. St.); Lc hier: „*γενομένης ἡμέρας*“.

[2]) t. 2 de Inc. d. 29 s. 1.

Wahl der einsamen Nachtzeit. So bedeutete das Gebet und die Wahl dieses günstigen Gebetsumstandes für Christus selbst eine Quelle der Kraft und Stärke für diejenigen Fähigkeiten seiner menschlichen Natur, die beim Umgange mit den Menschen besonders in Anspruch genommen waren. Auch bei ihm war, wenngleich stets geregelt und geleitet, stets in voller Sammlung auf Gott gerichtet, ein Wechsel von Bildern in seiner frischen lebhaften Phantasie, eine stete Aufnahme neuer reicher Ideen in seiner Erfahrungswissenschaft und denselben entsprechende Strebungen und Willensakte. Das alles geschah, wir müssen es noch einmal betonen, in aktueller Hinwendung auf Gott, also in vollständiger Sammlung; denn das ist ja Sammlung, wenn alle verschiedenen Thätigkeiten auf einen Zielpunkt gerichtet, gesammelt werden [1]. Aber die Einsamkeit der Nacht bietet dem Gottmenschen den Vorteil, daß alle seine Fähigkeiten mit Gott allein sich befassen. Nur Gott war da der Gegenstand, der ihn beschäftigte und ganz erfüllte. So gewährt uns dieser äußere Umstand der Zeit einen neuen Einblick in die geheimnisvolle Tiefe gottmenschlichen Gebetslebens.

Ort der Gebete Christi. — Eine gleiche Ökonomie waltet bei der Wahl des Ortes. Der einsame Ort (Mc 1, 35), die Wüste (Lc 5, 16), die Bergeshöhe (Mt 14, 13; Mc 6, 46; Lc 6, 12; 9, 29;) also mit einem Worte die Einsamkeit ist die Hauptzeugin gottmenschlichen Flehens. „Gewohnheitsmäßig geht er zum Gebet in die Einsamkeit", sagt Theophanes [2]. Mit ihm bemerken das so ziemlich alle Ausleger; ja der Evangelist (Mt 14, 23) macht selbst darauf aufmerksam: „Er stieg auf den Berg, um in der Einsamkeit zu beten; da es aber Abend geworden, war er allein daselbst". Alles zeigt bei dieser Wahl, wie Christus die Einsamkeit beim Gebete liebt; er geht fort allein, in der Stille der Nacht, an einen einsamen Ort, ja auf einen Berg, weit entfernt, hoch

[1]) In diesem Sinne sagt z. B. Schanz (z. Mc 1, 35): „Jesus wollte sich fern von dem Gedränge, das ihm von jetzt an in Capharnaum drohte, in stiller Einsamkeit dem Gebete und der geistigen Sammlung und Stärkung widmen. Diese war ihm als Gottmenschen besonders jetzt nötig, nachdem er seine messianische Thätigkeit so großartig eröffnet hatte". Schön der sel. Wilh., Abt von S.-Thierry: „Orare in turba tuum fuit, cui nihil defuit".

[2]) h. 27 (M. 132, 553). Tertullian exh. ad mart. 2.: „Ipse Dominus in secessu frequentius agebat, ut liberius oraret, ut seculo cederet"; Euth. zu Mt 14, 25; 26. 30. 36. — Koenig S. 19.

über dem ganzen Leben und Treiben der unruhigen Welt. Deutlicher konnte er seine Vorliebe für einsames Gebet nicht zeigen, besser nicht seinem eigenen Gebot sich fügen: „Du aber, wenn du betest, geh in deine Kammer, schließe die Thüre und bete zu deinem Vater im Verborgenen; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird es dir vergelten (Mt 6, 6)“.

Aber er betet nicht immer allein. Sicher hat er bei dem liturgischen Gottesdienst des Alten Bundes öffentlich mitgebetet. Sonst ist er freilich sparsam mit Offenbarungen seines Gebetslebens vor der großen Welt. Es ist allemal ein besonderer Grund, wenn er öffentlich betet. Dahin gehören die Dank- und Segensgebete vor einigen wenigen Wundern, das Gebet vor seiner Verherrlichung bei der Taufe und bei der Ankunft der Heiden; endlich noch die drei Gebete, die er am Kreuze sprach. — Doch sehen wir ihn öfter im Kreise seiner Jünger beten: so vor dem durch dieses Gebet veranlaßten Unterricht über das „Vater Unser“, vor der Verheißung des Primates, bei der Einsetzung der Eucharistie, im hohepriesterlichen Gebet. Zwei Mal, bei dem Gebet um Verklärung und bei dem Ölbergsgebet, sehen wir ihn aus der Jüngerschar Zeugen in der gesetzlichen Dreizahl auswählen. Zeugen wollte er, aber nicht mehr als notwendig.

Mündliches Gebet. Lautes Gebet. — In der Regel wird der Heiland stille mit dem himmlischen Vater trauliche Zwiesprache gepflogen haben; darum lesen wir verhältnismäßig selten im Evangelium Gebetsworte des Herrn; die Evangelisten erzählen oft nur, daß er betete; was er betete, hörten sie oder ihre Gewährsmänner nicht. Aus der Zeit des öffentlichen Lebens haben wir nur zwei laut gesprochene Gebete: die Dankgebete bei der Rückkehr der „Siebenzig“ und vor der Auferweckung des Lazarus. Hierzu kommen natürlich noch die gemeinsamen gesetzlichen Gebete gemäß der Überlieferung, wahrscheinlich auch die Segens- und Dankgebete vor den Brotvermehrungen. In auffälliger Weise mehren sich diese überlieferten lauten Gebete in der Leidenszeit; wir haben hier das hohepriesterliche Gebet; wohl auch das Segensgebet vor Einsetzung der hl. Eucharistie, das Ölbergsgebet und die drei Gebete am Kreuze [1]). Zwei Mal sagt es der Heiland selbst,

---

[1]) Deißmann 103: „Daß nur ganz wenige Gebete Jesu uns überliefert sind, liegt im Wesen seines Gebetes begründet und spricht für die Zuverlässigkeit der Überlieferung. Auch daß diese überlieferten Gebete außerordentlich

daß er seiner Zuhörer wegen laut bete: am Grabe des Lazarus, und im hohepriesterlichen Gebete: „Dieses rede ich in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben“ (Jo 17, 13). Das erste Mal, beim großen entscheidenden Wunder, betet er laut, um Glauben an seine göttliche Sendung zu wecken, um vor aller Welt zu zeigen, daß er im Bunde mit Jehovah dieses Wunder wirke. Das andere Mal will er seine betrübten Jünger trösten; „den bedrückten und betrübten Herzen soll Trost und Freude gebracht werden. Nach dieser Seite hin stellt sich also das hohepriesterliche Gebet dar als Abschluß und Krönung der Abschiedsreden nnd trifft seinem Zwecke nach mit letzteren zusammen. Der Trost, welcher in den Abschiedsreden gespendet wird, soll durch das Gebet noch tiefer in die Herzen gesenkt, noch kräftiger zur Wirkung gebracht werden“ [1]). Noch ein anderer Grund lag für die laute feierliche Verrichtung des hohepriesterlichen Gebetes vor; sein Name sagt es uns. Es ist das Gebet des Hohenpriesters, der das Opfer beginnt. Darum wird in ihm der Opferwille laut und feierlich, vor Zeugen, ausgesprochen. Derselbe Grund waltet für das Gebet des Opferlammes am Ölberg ob, und für seine Leidens- und Schmerzensrufe am Kreuze. Sie gehören mit zum Kreuzesopfer, der größten und öffentlichsten religiösen Handlung von allen, die je gewesen sind und sein werden. Besonders das letzte Wort am Kreuze: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist“, rief der Sterbende mit lauter Stimme. Dieser gewaltige Gebetsruf des zu Tode Gequälten sollte noch einmal der Welt beweisen, daß seine Kraft noch ungebrochen war, daß er starb, weil er wollte. Vielleicht gehen besonders auf dieses oder die Leidensgebete überhaupt die Worte des Apostels: „Der in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen darbrachte“ (Heb 5, 7). Wohl sprechen die Evangelisten bei Christi Gebeten nicht von Thränen. Doch wissen wir, daß er bei anderen Gelegenheiten Thränen edlen Mitgefühls vergoß, so bei der Erweckung des Lazarus und beim Einzug in

---

kurz sind, ist eine Gewähr für ihre Echtheit. Es können nur wenige, ganz vereinzelte Fälle gewesen sein, in denen die Jünger den Beter Jesus haben belauschen dürfen. Aber was sie in solchen Augenblicken atemlos vernommen haben, das haben sie der Vergänglichkeit entrissen“. Nach Goltz 1 „waren solche öffentlichen Gebete die Ausnahme. In der Regel suchte er zum Gebet die Einsamkeit, er empfahl dazu das Kämmerlein“.

[1]) Keppler 227.

Jerusalem. So mögen auch seine Thränen geflossen sein bei den Leidensgebeten, zumal in der schweren Gebetsstunde von Gethsemane. — Das „Er seufzte" Mc 7, 34 wird von den Meisten als ein Seufzen beim Gebet erklärt (Beda, Ps-Chrysost., Theoph., Schegg, Weiß, Schanz, Holtzmann, Werner 389).

Haltung beim Gebete. — Wir müssen die Kleinmalerei in der Betrachtung des großen Beters noch weiter durchführen. Die Haltung des Heilandes beim Gebet war sicher die vollkommenste und erbaulichste, und zugleich die einfachste und am wenigsten hervorstechende. Beim gemeinsamen Gebet hat er es gewiß gehalten, wie die andern, freilich ohne Fehler, aber auch ohne jede Affektiertheit, ohne jedes Hervorkehren der eigenen Vollkommenheit. Das können wir mit Sicherheit aus seinem Charakterbild erschließen, wie es in den Evangelien vor uns liegt. Wie die Juden, wird er bei den öffentlichen Gebetsübungen mitgebetet haben, stehend, knieend, zur Erde gebeugt oder auch auf den Boden ausgestreckt, die Hände ausgebreitet oder zum Himmel erhoben. Die Augen zum Himmel erhob er bei den Wunderzeichen und beim hohepriesterlichen Gebet.

Er wird gestanden haben beim Gebet am Grabe des Lazarus und beim hohepriesterlichen Gebet. Einer der ergreifendsten Gegensätze in der Lebensgeschichte Jesu ist der zwischen diesem Gebete und dem unmittelbar an dasselbe sich anschließenden Ölbergsgebete, auch in der äußerlichen Form. Dort steht der Hohepriester, ruhig, majestätisch, die Augen zum Himmel erhoben; hier kniet das Opferlamm, auf sein Antlitz hingeworfen, mit Blutschweiß bedeckt, die Augen auf die Erde gesenkt [1]). Es wird uns sonst nie von Christus berichtet, daß er beim Gebete kniete, als hier, da er, beladen mit den Sünden der Welt, vor seinem Vater lag [2]). Noch rührender ist die Haltung des Heilandes beim Gebete am Kreuz. Auch da betete er, die Arme ausgebreitet, angeschlagen an das Kreuzesholz.

Äußere Umstände der himmlischen Fürbitte. — Bei dieser Fürbitte fällt alles fort, was mit dem Zustande der Ver-

---

[1]) Schon Euth. macht auf diesen Unterschied aufmerksam. Mit ℵ B L Tisch ist bei Mc 14, 35 das Impf. ἔπιπτεν zu lesen statt ἔπεσεν (Schanz) — eine nicht unwichtige Änderung, die zeigt, was Kritik auch in Kleinigkeiten dem hl. Text nutzen kann. „Das Imperfect schildert das (wiederholte) Niederfallen; er warf sich auf die Erde" (Schanz); Mt 26, 39 hat ἔπεσεν.

[2]) Knabenbauer zu Mt

klärung, dem Vollbesitz der gottmenschlichen Macht nicht vereinbar ist. Das ist der Sinn einer schon besprochenen Stelle des hl. Gregor von Nazianz [1]), die man wohl gegen die himmlische Fürbitte überhaupt verwenden wollte: „Wir haben Jesus Christus als Anwalt, nicht so, daß er unseretwegen sich zu den Füßen des Vaters niederwerfe und sklavisch wegwerfe. So etwas verlangt nicht der Vater, leidet nicht der Sohn, und es ist nicht fromm und recht, von Gott so zu denken". Hier schlägt wirklich die Berufung auf den glorreichen Stand Christi vollständig durch. Darum sind Kniebeugen, sich zur Erde Werfen, Weinen und alle derartigen Umstände vom Gebete des erhöhten und verherrlichten Gottmenschen ausgeschlossen. Die hl. Schrift deutet das auch positiv an, wenn z. B. ein hl. Paulus sagt: „Der zur Rechten Gottes sitzet, der auch fürbittet für uns". Dieses „Sitzen zur Rechten Gottes", das natürlich nicht anthropomorphistisch zu fassen ist, bezeichnet den Vollbesitz gottmenschlicher Ehren und Rechte. So dürfen wir dem hl. Bonaventura nicht folgen, wenn er Christus nach seiner Himmelfahrt vor dem Vater das Knie beugen und von diesem aufgerichtet werden läßt [2]).

Eine Frage von anscheinend geringerer Bedeutung und doch vielleicht wegen des zu Grunde liegenden Prinzips sehr wichtig ist die, ob Christus im Himmel auch mündlich betet. Die Salmanticenser verneinen diese Frage, auf innere und positive Gründe gestützt. Doch scheinen ihre Gründe nicht überzeugend. Der innerste Grund des äußeren, insbesondere des mündlichen Gebetes trifft auch beim verklärten Gottmenschen zu. Auch der verklärte Leib desselben ist ein wesentlicher Bestandteil seiner menschlichen, geschaffenen Natur; es kommt ihm darum zu, auch diesen in den Dienst Gottes zu stellen. Dieser letzte Grund für die äußere Gottesverehrung für das sinnlich-geistige Geschöpf Gottes, den Menschen, gilt wegen seiner Allgemeinheit für jede Menschennatur in jedem Zustand, also auch für die verklärte Menschheit des Gottmenschen. Auch diese ist kein reiner Geist. Unter allen Äußerungen des Cultus ist aber die erste und natürlichste das mündliche Gebet. Folgerichtig ist ein solches auch für Christus im Himmel festzuhalten, wie es z. B. Suarez [3]) und Estius [4]) auch wirklich verteidigen. Das berühmte Diktum des

[1]) or. th. 4, 14; s. oben S. 87. — [2]) medit. vitae Christi c. 98.
[3]) d. 45 s. 2. — [4]) zu Röm. 8, 34.

hl. Gregor d. Gr.: „interpellat pro nobis ... non voce sed miseratione“ [1]), darf nicht zu stark betont werden. Denn „vox“ und „miseratio“ sind gar keine Gegensätze; somit kann man füglich nicht übersetzen: „nicht mit der Stimme, sondern mit seinem Mitleid. „Dieser Satz ist vielmehr nach Analogie biblischer Sätze (z. B. „misericordiam volo et non sacrificium“ Mt 9, 13) wiederzugeben: „Er bittet für uns nicht so sehr mit seiner Stimme, als mit seinem Mitleid“.

---

§ 9. Inhalt der Gebete Christi. — Die Anrede.

Vorbemerkung. — Nach Erledigung der allgemeinen Fragen über das Gebet Christi müssen wir weiter einzudringen suchen, indem wir den Inhalt der einzelnen Gebete durchforschen, auf daß das Bild des gottmenschlichen Beters sich immer klarer vor unserem geistigen Auge entwickle. Wir beginnen mit der Anrede, besprechen dann die Lob- und Dankgebete, im Anhang dazu die Segensgebete, ferner die Opfer- und Leidensgebete, sodann die Gebete für die eigene Verherrlichung, für die Apostel und für die Gläubigen. Wie in einem Brennpunkt vereinigen sich alle diese Strahlen gottmenschlichen Gebetes in dem herrlichen hohepriesterlichen Gebete, das uns die betende Seele des Gottmenschen so majestätisch und schön wie kein anderes seiner erhabenen Gebete enthüllt.

Die Anrede „Vater“. — Christus gebraucht im Gebete drei Anreden [2]); er nennt den, zu dem er betet, bald „Vater“, bald „Gott“, bald „Herr“ [3]). Schon der Psalmist (88, 27) sah ihn als den, der Gott anrufen würde: „Mein Vater bist Du und mein Gott“. Am liebsten gebraucht der eingeborene Sohn beim Gebete den Vaternamen, so Mt 11, 26; Lc 10, 21; 22, 42; 23, 34. 46; Jo 11, 41; 12, 27 f.; 17, 1. 5. 21. 24. Diese Anrufung ist ihm eigen-

---

[1]) Moral. 22, 13.

[2]) Für die Anrede gebrauchen die Theologen in Erklärung der paulinischen Texte Phil. 4, 6; 1. Tim. 2, 1 bisweilen in besonderem Sinne das Wort „oratio“ und definieren es: „per quam homo accedat ad Deum“. S. Th. Summa II. II. qu. 83 a. 17 c.

[3]) Es sind dieselben Anreden, die in den Meßpräfationen wiederkehren: „Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus“. (Oder ist vielleicht zu verbinden: „Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus“?)

tümlich und gradezu charakteristisch für das Gebet der mit der zweiten Person hypostatisch vereinigten Menschheit. — Ihre Entwicklung ist nicht ohne Schwierigkeit; sie führt uns in das geheimnisvolle Dunkel zweier großer Geheimnisse: Trinität und Inkarnation. Christus betet seiner menschlichen Natur nach, und so geht sein Gebet, grade wie das Gebet der bloßen Geschöpfe an die ganze Trinität, an alle drei Personen, die in der einen göttlichen Natur subsistieren, ja auch an sich selbst — also nicht allein an den Vater. Warum wird denn allein der Vater genannt? Wir haben hier eine besondere Anwendung jenes allgemeinen Gesetzes, nach welchem Christus alles Göttliche dem Vater zueignet, wie z. B. die Wunder („der Vater, der in mir bleibt, verrichtet die Werke“ Jo 14, 10), die göttliche Allwissenheit („den Tag aber und die Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, als nur der Vater“ Mt 24, 36), Gegenstand der beseligenden Anschauung zu sein („ihre Engel im Himmel sehen immerdar das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist“, 18, 10) u. s. w. Welches ist der tiefste Grund dieser beständigen Redeweise Christi? Es ist der, daß Christus auch seiner Menschheit nach zum Vater in einem ganz besonderen Verhältnis steht, nämlich dem Verhältnis der Sohnschaft. In diesem Verhältnis steht er zu keiner andern Person der hl. Dreifaltigkeit, nicht zu sich, und nicht zum hl. Geiste. Und zwar ist diese Sohnschaft keine neue Sohnschaft, sondern die eine ewige Sohnschaft der zweiten göttlichen Person. Durch diese ewige Sohnschaft ist der Logos von Ewigkeit her Gott, und zwar als Gott Sohn, gleich ewig, gleich absolut, gleich vollkommen wie der Vater, im Besitz derselben Gottheit, doch so, daß er von Ewigkeit her vom Vater gezeugt wird und durch diese ewige Zeugung von ihm die Gottheit empfängt [1]). Dieses Empfangen des Sohnes,

---

[1]) Hier ist die unüberbrückbare Kluft zwischen der auf Gottes Wort und die gesamte Tradition festgegründeten kirchlichen Lehre nnd dem modernen Rationalismus, der trotz der klarsten biblischen Zeugnisse eine „metaphysische“ Gottessohnschaft nicht will. So z. B. Weiß Bibl. Theol. 2. 57 f.: „Er ruft den Herrn des Himmels und der Erde (Mt 11, 25 f. = Lc 10, 21) den Allmächtigen (Mc 14, 36) als seinen Vater an (vgl. Lc 23, 34. 46); allerdings lehrt er auch seine Anhänger zu Gott als ihrem Vater beten. Dennoch stellt er nie sein Sohnesverhältnis mit dem ihrigen auf die gleiche Stufe; nie betet er zu unserem Vater, nur daß dieses durchaus nicht als Wesenseinheit gedacht ist, sondern als ein Verhältnis innigster Vertrautheit mit einander, wie es nur zwischen Vater und Sohn besteht“. Und in der Anmerkung: „Immer

dieses Geben des Vaters besagt keine größere Vollkommenheit in dem einen, keine Unvollkommenheit in dem anderen, weil der Sohn von Ewigkeit her die göttliche Natur so empfängt, daß er sie von Ewigkeit her genau so vollkommen besitzt, wie der Vater. Nur in einem, was aber in keinem von ihnen eine Vollkommenheit besagt, sind sie verschieden; der Vater ist der Erzeugende, Gebende; der Sohn ist der Erzeugte, Empfangende. So hat der göttliche Sohn auch in seiner göttlichen Natur (unbeschadet seiner wahren Aseität) alles vom Vater, dem Prinzip und Quell der hochheiligen Dreifaltigkeit. Er ist eben Gott als Gott Sohn, hat so alles vom Vater. Diese göttliche Person, welche in der angegebenen Weise alles vom Vater hat, ward in der Zeit Subsistenzprinzip für eine menschliche Natur. Dieser Gott Sohn, der in seiner göttlichen Natur und Person alles vom Vater hat, diese göttliche Person, die ganz vom Vater ist, wird in der Zeit auch thätig in einer menschlichen Natur. Alle Handlungen dieser angenommenen Natur sind Handlungen dieser göttlichen Person, welche ganz vom Vater stammt. Denn, beachten wir es wohl, Christus ist nur Eine Person; es ist also dieselbe Person, die auch in der menschlichen Natur betet, die, wie sie alles vom Vater empfangen hat und empfängt von Ewigkeit in der göttlichen Natur als Person dieser göttlichen Natur, so auch fort und fort vom Vater ausgeht als göttliche Person dieser menschlichen Natur. „Ideo totum Patri assignat, quia Pater non de illo est, ipse de Patre est. Fonti unde natus est, totum dat" [1]. So muß auch der Mensch Christus alle seine Thätigkeiten wegen ihres principium quod, der zweiten göttlichen Person, in ganz besonderer Weise dem Vater zuschreiben, weil eben dieses Prinzip seiner Handlungen in ganz besonderer, ihm allein eigentümlicher Weise zurückgeht nicht auf die ganze Trinität, sondern nur auf den Vater, von dem allein der auch in der Menschheit thätige Sohn Gottes von Ewigkeit her ausgeht. — So erklärt es sich, warum

wieder verwechselt man bei dieser Stelle die Frage, was dieselbe für unser dogmatisches Bewußtsein voraussetzt, mit der, was Jesus in ihr von sich aussagt. Unzweifelhaft aber redet Jesus von seinem Berufe als höherer Offenbarungsmittler und führt seine Befähigung dazu ausdrücklich nicht auf sein metaphysisches Wesen, sondern auf seine eigenartige vollkommene Erkenntnis des Vaters, sowie auf die vollkommene Übereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen zurück". Beyschlag 208 ff.; König S. 14.

[1]) Aug. s. 217 n. 1.

der Gottmensch im Gebet so oft nur den Vater nennt. — Dabei ist wohl zu beachten, daß das Gebet des Sohnes, in welchem nur der Vater genannt wird, mit Naturnotwendigkeit auch an den Sohn und den hl. Geist, also an die ganze Trinität sich wendet. Es ist überhaupt kein Gebet möglich, das an eine der göttlichen Personen in sich, mit Ausschluß der anderen geht. Denn das Gebet, insbesondere das Bittgebet, wendet sich an die Macht und Güte dessen, der angerufen wird. Diese absoluten Eigenschaften sind aber den göttlichen Personen gemeinsam. Dadurch also, daß der Sohn Gottes als Person seiner menschlichen Natur wegen seines Personalcharakters sich an die Macht der Person des Vaters wendet, von der er seiner ganzen Person nach ausgeht, wendet er sich an die Macht der Gottheit überhaupt; denn Vater, Sohn und hl. Geist haben nur eine Macht.

Im A. T. ruft der Messias niemals zu Gott als Vater. Dem Alten Bunde lag ja dieser trauliche Gebetsruf noch fern. Doch auch im Dunkel der Prophezie wird vom Messias ausgesagt, daß er es wagen würde, so zu Gott zu sprechen. Im 88. Ps. (V. 27), der Amplifikation der typisch-messianischen Weissagung Nathan's [1]) sagt Gott vom Messias: „Er wird mich anrufen: „Mein Vater bist Du.“ Gerade diese Bestimmung findet ihren Vollsinn erst im Messias. Denn nicht Salomon, nicht ein anderer König von Juda hat, wenigstens so weit wir wissen (und wir kennen manche ihrer Gebete), Gott so angerufen [2]). Der Erste, von dem wir wissen, daß er so mit Gott sprach, ist der Gottmensch Jesus Christus [3]). Sie ist, wie schon gesagt, sein Lieblingsruf beim Ge-

---

[1]) s. diese 2. Reg. 7, 12–6; 1. Par. 17, 10—4; vgl. auch 2. Reg. 22, 9 f.: 3. Reg. 2, 4; Ps. 131.

[2]) Euth. zu Ps. 88, 27: „*ποῦ δὲ ὁ Δαβὶδ πατέρα αὐτὸν ὠνόμασεν; οὐδαμοῦ· ὁ δὲ Χριστὸς πολλαχοῦ τοῦ εὐαγγελίου*“. — Eccli. 23, 1 steht im Gebet: „Herr, Vater und Gebieter meines Lebens“; Vater ist hier nicht im neutestamentlichen Sinne gebraucht.

[3]) Dabei bleibt bestehen, daß auch dem A. T. die Idee Gottes als „Vater“ nicht fremd war. Aber er wurde so genannt als Schöpfer und Erhalter der Welt (Job 38, 28 f.; Is 1, 2 u. s. w.); gradezu bezeichnend ist dafür die Stelle Deut. 32, 6, die alle Titel der Vaterschaft Gottes zusammenfaßt: „Ist er nicht dein Vater, der dich erworben, der dich geschaffen und gemacht hat.“ Von einer Vaterschaft im Sinne des N. T. ist hier nicht die Rede. — Wenn also die rabbinische Überlieferung eine solche Anrufung (אָבִינוּ) schon vor Christus gehabt hat (Achtzehngebet und Rabbi Akiba), so steht der Vatername hier in einem ganz anderen Sinne als Christus und auch als wir ihn ge-

bete; sechs Mal klingt dieser Ruf in dem einen hohepriesterlichen Gebete wieder [1]). Geradezu charakteristisch ist es, daß er seinem letzten Gebete, einem Psalmenwort, das Vaterwort beifügt: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist“ [2]).

Abba, Vater. — Der hl. Marcus hat beim Ölbergsgebet (14, 36) eine doppelte Form dieses Namens: „ἀββᾶ ὁ πατήρ — Abba, o Vater“. Ἀββᾶ, אַבָּא [3]) ist die aramäische Form, gehört also jener Sprache an, deren sich Christus mit den Juden seiner Zeit bediente. Noch zwei Mal kehrt im N. T. in Anwendung auf die Gläubigen dieser Gebetsruf wieder. Der hl. Paulus sagt Röm. 8, 15: „Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba Vater!“ und Gal. 4, 6: „Gott sandte den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba Vater!“ Schanz hält diesen Ausdruck bei Mc (mit Meyer und Weiß) für ein Hysteronproteron, indem Mc eine spätere gebräuchliche Gebetsformel hier schon angewandt habe. Das ist eine Vermutung, die (weil es sich um die bloße Beifügung einer Übersetzung handelt) zwar nicht gegen die Inspiration, aber gegen den strengen historischen Charakter des Evangelisten ist. — Die natürlichste Erklärung ist auch hier die beste. Christus hat wie gewöhnlich auch hier nur aramäisch gebetet, sagte also: „Abba“. Denn daß er, wie der hl. Augustinus [4]) glaubt, beide Sprachen gebrauchte

---

brauchen. Das beweist der beigefügte Titel מַלְכֵּנוּ· — Goltz S. 12: „Es bleibt trotz der gelegentlichen vorchristlichen Verwendnng des Vaternamens dabei, daß Jesus zuerst mit dieser Anrede das eigentümliche Verhältnis seiner Person wie auch der Seinen zu Gott klar zum Ausdruck brachte“. Er weist mit Recht hin auf den „Rabbinenschüler“ Paulus, der „den jüdischen Sprachgebrauch sicher besser als wir“ kannte und „doch etwas Besonderes, dem Christentum Eigentümliches, in dieser Anrede fand“ (Röm. 8, 15 und Gal. 4, 6, die zurückweisen auf Mc 14, 36). — Die hl. Schrift, die hier vor allem maßgebend ist, zeigt uns das erste Mal bei Christus das Beispiel der Gebetsanrede: „Vater“. Das erste Mal, da sie von ihr überliefert wird, erscheint sie feierlich eingeführt: „Vater, Herr des Himmels und der Erde“ (Mt 11, 25; Lc 10, 21).

[1]) Holtzmann zu Lc 11, 2: „Mit dem einfachen *πάτερ* beginnen im dritten Evangelium alle Gebete Jesu; vgl. 22, 42; 23, 34. 46.“

[2]) Wie in dem letzten Wort des Herrn, so ertönt auch in dem ersten uns überlieferten der Vatername: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist.“ (Caiet. zu Lc 23, 46).

[3]) Im Aramäischen wird der Vocativ durch den angehängten Artikel bezeichnet.

[4]) de consensu Ev. 3, 4, 14. Ps-Hier.: „quia non est distinctio Judaei et Graeci.“

„propter aliquod sacramentum", dürfte sich kaum erweisen lassen. Mc setzt hier das aramäische Wort, und fügt dann für seine nichtjüdischen Leser die Übersetzung bei [1]). Es ist wahr, er leitet dieselbe nicht mit dem bei ihm sonst in ähnlichen Fällen (5, 41; 7, 34; 15, 34) üblichen: „Es ist verdolmetschet" ein; aber einmal ist er doch nicht gezwungen, an allen Stellen die stehende Formel zu gebrauchen; und dann, wie unschön hätte diese philologisch exakte Einschaltung die affektvolle Sprache des Herrn unterbrochen! Da hätte es geheißen: „Abba" (das ist verdolmetschet „Vater"), Dir ist alles möglich u. s. w." Der Grund, weshalb Mc hier das aramäische Wort setzte, wird der tiefe Eindruck sein, den gerade dieses Wort des Beters auf den Gewährsmann des Mc, den hl. Petrus, machte. — Wenn wirklich, wie Schanz mit Grund annimmt, diese Formel in den altchristlichen Gemeinden üblich war, so möchten wir hier ihre Quelle suchen [2]), nicht aber, in Umkehrung des natürlichen Verhältnisses, die spätere Formel dem Herrn in den Mund legen. — Grade beim Ölbergsgebet hat der hl. Matthäus [3]) die einfache Anrede „Mein Vater!" Dieser kleine Beisatz macht die Rede überaus zart und lieblich, besonders in dieser Lage. Wir hören den Heiland sonst nie so sprechen. Im aramäischen Urtext des Mt stand übrigens ebenfalls אַבָּא, das gleichzeitig dient für das ungebräuchlich gewordene Suffix der 1. Person sing. אָבִי „mein Vater." (Vgl. Levy Chaldäisch. Wörterbuch. Leipzig. 1881).

Beisätze zur Anrede „Vater". Der Heiland pflegt der Anrede „Vater" andere Bestimmungen beizufügen, immer im Einklange mit dem Gebet, das er grade spricht [4]). So leitet er sein Dankgebet nach der Rückkehr der 72 Jünger feierlich ein: „Vater, Herr des Himmels und der Erde." Tertullians geistreiche Ausführungen dazu sind in sich wahr, gehören aber nicht zu dieser Stelle [5]). Christus nennt Gott einfachhin Vater, also seinen Vater,

---

[1]) Euth., Jans., Schegg.

[2]) Goltz S. 12; Christ S. 18: Holtzmann Handkomm. 1, 175.

[3]) Mt 26, 39. 42. Das *μου* fehlt L Δ Tischend. (Schanz z. St.).

[4]) Knabenbauer zu Mt 11, 25: „Si quem laudibus extollimus aut ei gratum animum significamus, eum eximiis titulis appellamus, quibus animi sensus et affectus pandamus; ita Christus quoque ad nostram institutionem Deum compellat intimo amoris et reverentiae affectu."

[5]) adv. Marcion II. 12: „exhibens Deum perfectum et Patrem et Dominum. Patrem clementia, Dominum disciplina. Patrem potestate blanda, Do-

dagegen Herrn für Himmel und Erde. Das betonen die Väter mit Vorliebe gegen die Arianer[1]). Zudem geht nach dem Zusammenhang der feierliche Beisatz auf Gottes absolute Oberherrlichkeit, welcher den erwählt, welchen er will: Nachdrucksvoll schließt der Heiland sein Gebet nochmals mit dem Ruf: „Ja Vater!“ [2])

Das hohepriesterliche Gebet wird ganz von dieser Anrede getragen. „Der Vaterruf eröffnet es. „Noch fünf Mal ertönt er im Verlaufe desselben und giebt ihm so recht seine Grundstimmung“ [3]). Von großer Bedeutung ist die Anrede: „*πάτερ ἄγιε* — heiliger Vater“ (11). Sie ist vom Heiland gewählt ganz im Einklang mit der Bitte, welche er vorbringt [4]). Ja, in diesem Ruf ist gradezu der Grundton der Bitte für die Apostel enthalten. Diese kulminiert in dem „heilige sie in der Wahrheit!“ (17), dem als kräftigstes Erhörungsmotiv beigefügt wird: „Für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt seien“ (19)[5]). In ähnlicher Weise giebt die geheimnisvolle Anrufung: „*πάτερ δίκαιε* — Gerechter Vater“ (25) dem Schlusse des hohepriesterlichen Gebetes seinen eigentümlichen elegischen und hoheitsvollen Charakter. Gerecht ist hier nicht zu nehmen im beschränkten Sinne der Strafgerechtigkeit (der Welt gegenüber), sondern im ganz allgemeinen Sinne der Gerechtigkeit, die jedem giebt, was ihm zukommt. Freilich ist die Gerechtigkeit im ersteren Sinne nicht ganz ausgeschlossen, sondern sogar angedeutet; „aber

---

minum severa. Patrem diligendum pie, Dominum timendum necessario“. Marcion strich zu Gunsten seiner Häresie in „seinem“ Lucasevangelium: „*τῆς γῆς*“ (Tertull. l. c. IV. 25; Epiph. haer 42).

[1]) Ath. ep. ad Mc. Rom. Pontif.; Cyrill thes. V. 5.; cf. Mald. — Andererseits freilich sagt Athan. (or. 3 contra Ar.), Christus nenne hier Gott auch seinen Herrn, insofern seine hl. Menschheit in „Himmel und Erde“, der Gesamtheit der geschaffenen Dinge mit einbegriffen sei. Es ist dies ein Zeugnis dafür, wie ruhig und sorglos der hl. Athanasius gegen die Arianer vorgeht. Anders Vasquez 80, 6, 27, der zu weit geht, wenn er sagt: „Qui Patrem appellat, non potest Dominum vocare“.

[2]) Jans.: „sunt autem illa verba: „Domine coeli et terrae“ et repetita vox Patris indicia animi sancta voluptate perfusi divinaque quadam laetitia gestientis.“

[3]) Keppler 234. — [4]) so Rup.

[5]) Doch paßt es auch zur Bewahrungsbitte, mit welcher es zunächst verbunden ist. Keppler 258: „Das göttliche Wesen, sofern es im Gegensatz dem sündigen *κόσμος* steht, wird angerufen zu Gunsten der Jünger, welche in zur Welt sind und bleiben müssen, aber von der Weltgemeinschaft frei erhalten, in des Vaters Gemeinschaft treu bewahrt werden sollen.“

nicht der Gedanke“ an diese „waltet vor . . ., vielmehr ist . . . die belohnende und auszeichnende Gerechtigkeit der Hauptgedanke des Beters. . . . Sein ganzes Gebet, seine Bitte um eigene Verklärung, seine Fürbitte für die Jünger und Gläubigen, auch seine Willenserklärung bezüglich ihres ewigen Schicksals legt er nun in die Hände des ewigen Vaters nieder, ihr giebt er die Gewährung und Erfüllung anheim.“ (Keppler). Wenn irgend jemand, dann versteht es Gottes menschgewordene Weisheit mit einem einzigen Worte eine vollständige Charakteristik, ein getreues Situationsbild zu geben. Die Anreden im hohepriesterlichen Gebet sind ein Beweis für diese Kunst des gottmenschlichen Beters: das „Vater, verherrliche Deinen Sohn“ der ersten Bitte, das „Heiliger Vater, bewahre, heilige sie“ der zweiten, das majestätische „ich will“ der Schlußbitte, gerichtet an den „gerechten Vater“ zeigen, wie klar und sicher der Gottmensch seine Gedanken wiedergab, wie nichts in seiner Redeart ohne Bedeutung, ohne hohe Weisheit ist [1]).

Die Anrede „Gott“. — An die Anrede „Vater“ reiht sich die andere vom Gottmenschen nicht so oft gebrauchte Anrede „Gott“. Bei der dogmatischen Würdigung der Anrede „Vater“ mußten wir zurückgehen auf den Personalcharakter des Gottmenschen, die zweite göttliche Person, welche principium quod auch aller seiner menschlichen oder vielmehr eben darum gottmenschlichen Thätigkeiten ist. Zum Verständnisse der Anrede „Gott“ müssen wir die geschaffene Menschennatur des Gottmenschen betrachten, das principium quo (remotum) seiner (gott)menschlichen Thätigkeiten. Wie der Gottmensch durch seine Persönlichkeit Sohn des Vaters und nur des Vaters ist, so ist er in seiner menschlichen Natur Geschöpf der ganzen Dreifaltigkeit, steht durch sie als Geschöpf dem Schöpfer, als Mensch seinem Gotte gegenüber. Seine göttliche Person, insofern sie Person dieser menschlichen Natur ist, giebt ihm alles, was die menschliche Persönlichkeit sonst den Menschen zu geben pflegt [2]). So kann der Gottmensch im Gebete „ebenso mit Gott verkehren und ihm gegenüber ebenso ein besonderes Rechtssubjekt darstellen, wie die reell von ihm verschiedenen rein menschlichen Personen“ [3]).

---

[1]) Das hebt Cyrill besonders für die Anrede „Gerechter Vater“ hervor.
[2]) S. oben S. 56. — [3]) Scheeben 3, 24.

So „betet“ Christus nach dem Ausdruck Maldonats [1]) „wie ein reiner Mensch (ut purus homo orat)“. Darum ist für seine wahre Menschennatur die Anrede „Gott“ geradezu charakteristisch [2]).

Beide Anreden „Vater“ und „Gott“ zusammen enthalten das ganze Geheimnis gottmenschlichen Gebetslebens, ja in ihrem tiefsten Grunde das Geheimnis der Inkarnation zusammen mit dem der hl. Dreifaltigkeit. Das ist den hl. Vätern nicht entgangen; in ihren christologischen Betrachtungen knüpfen sie gerne an das Psalmenwort an: „Er wird mich anrufen: „Mein Vater bist Du und mein Gott“ [3]). So Hesychius [4]), Theodoretus [5]), Damascenus [6]), Theophanes [7]), Euthymius [8]). Der hl. Anastasius I., Patriarch von Antiochien († 598) [9]), hebt hervor, wie Christus am Kreuze beide Anreden gebrauchte, um seine Gottheit und Menschheit zu zeigen.

Was den Gebrauch dieser Anrede angeht, so ergiebt sich aus den betreffenden Schriftstellen diese Regel: die Anrede „Gott“ wird gebraucht zunächst in den messianischen Gebeten des Alten Bundes, im Neuen Bund nur bei zwei den Psalmen des Alten Bundes entnommenen Gebeten, dem Opfergebet beim Eintritt in die Welt und dem Schmerzensruf des Leidenden am Kreuze. Sie erscheint also als charakteristisch für den Alten Bund, für welchen das Geheimnis der Menschwerdung nach Gottes weiser Ökonomie noch nicht klar geoffenbart war. Der Gebrauch, den der Gottmensch von dieser Anrede in seinem ersten Opfergebet und in seinem furchtbarsten Leiden macht, ist wieder ganz bezeichnend. Da leidet er als Mensch für die Sünden der Menschheit, bringt sich für diese seinem Gott zum Opfer. Doch darf dieses nicht als starre Regel angesehen werden, weil eben zum genugthuenden Leiden für die Sünden der Menschen auch die göttliche Person gehört; darum hörten wir beim Opfergebet des Ölbergs den

[1]) zu Mt 27, 46.

[2]) Cassidor zu Ps. 15, 2: „Deus meus es tu“ a forma servi Filius dicit ad Patrem, ut duas naturas in una persona Domini Salvatoris evidenter agnoscas“; Cyr. zu Jo 17, 19: „*διὰ τὴν ἀνθρωπότητα Θεὸν ἑαυτοῦ τὸν πατέρα καλεῖ*“.

[3]) Daneben gebrauchen sie gern das Wort des Heilandes: „Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott“ (Jo 20, 17). Bedeutungsvoll ist hier die Scheidung: „meinem, eurem“.

[4]) zu Ps. 88, 27 (M 93, 1264).

[5]) in id. — [6]) h. de transfigurat. — [7]) h. 34 (M. 132, 680).

[8]) zu Ps. 88, 27. — [9]) or. 4. (M. 12, 1291).

Vaterruf zum Himmel dringen. Doch bleibt es bemerkenswert, daß der Heiland nur als Opferlamm den alttestamentlichen Gebetsruf: „Mein Gott!“ gebraucht hat. — Sehr beachtenswert ist, wie schon hervorgehoben [1]), daß Christus einmal (in seinem letzten Gebet am Kreuze) ein alttestamentliches Gebetswort sich aneignet, aber mit einer hochbedeutsamen Änderung. David betet: „In Deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, o Herr, Gott der Wahrhaftigkeit.“ Christus betet: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist.“ Da stehen Schatten und Wahrheit, Prophezie und Erfüllung neben einander.

Die einfache Anrede „Gott“ abwechselnd mit dem innigen „Mein Gott“ finden wir Ps 15, 2; 21, 2 (Mt 27, 46; Mc 15, 34). 3. 21; 39, 9 (Heb 10, 9). 18; 68, 2. 6. 30; 88, 27; 108, 2. Besondere Besprechung verdient das „Mein Gott“ am Kreuze. Der hebräische Text, welchen Mt wiedergiebt, ist *ἠλεὶ ἠλεὶ* = אֵלִי אֵלִי. Mt (oder sein Übersetzer) hat diesen ohne Zweifel angewandt wegen der Erfüllung der Weissagung, auf die Mt stets besonderes Gewicht legt. Hätte der Heiland hebräisch gesprochen, so würde das widerliche Wortspiel der Juden mit dem Gottesnamen und dem Namen des Elias noch leichter erklärlich. Doch bleibt auch dieses sehr wohl möglich bei der wohl vom Herrn gebrauchten aramäischen Fassung, die Mc wiedergiebt: „*ἐλωΐ ἐλωΐ* = אֱלָהִי אֱלָהִי“. Für den Gebrauch der aramäischen Form spricht einmal der Umstand, daß der Herr auch sonst diese Sprache gebrauchte; zum andern ist es in diesem Falle sehr wohl erklärlich, warum Mc den aramäischen Text bringt, wofür sonst kein Grund aufzufinden wäre [2]).

Die Anrede „Herr“. Nicht von derselben prinzipiellen Bedeutung, wie die Anreden „Vater“ und „Gott“ ist die Anrede „Herr“. Die Vulgata hat dieselbe in messianischen Psalmengebeten zu 15, 1; 21, 20; 39, 10. 12. 14; 68, 14. 17; 108, 21. 27., der hebräische Text freilich nur an zwei dieser Stellen, Ps 15, 1 und 108, 27: אֲדֹנָי. Doch das genügt, um diese Anrede im Munde des Gottmenschen als zulässig erscheinen zu lassen. Das anerkennt Hesychius, wenn er zu Ps 15, 1 sagt: „*κύριον οὖν ὀνομάζει τὸν πατέρα διὰ τὸ ἐν τῇ τοῦ δούλου γενέσθαι μορφῇ.*“ Anders der hl. Aug., der sich freilich nicht mit Sicherheit ausspricht: „Non facile invenitur Dominus Christus Patrem Dominum dicere tamquam suum Dominum, illo praesertim tempore antequam sumeret carnem“ (qq. in Heptateuch. I. 59). Sicher zu weit geht Scheeben

---

[1]) S. 117. — [2]) Dalman und Goltz nehmen an, Jesus habe den Gottesnamen hebräisch, das übrige aramäisch gesprochen.

3, 129, wenn er sagt; „Im Sinne der hl. Schrift, welche niemals, auch im A. T. nicht, Gott den Herrn Jesu Christi, sondern immer bloß Vater und Gott nennt, u. s. w.“ Denn die angeführten Zeugnisse beweisen den thatsächlichen Gebrauch dieser Anrede. Sie kommt nur im Alten Bunde vor, niemals im N. T. — In der That läßt sich gegen diese positiv bezeugte Anrede auch spekulativ nichts erheben, wie Suar. (d. 44 s. 2) bemerkt; „ostensum est . . . perinde esse confiteri aut invocare Deum suum quod Dominum suum.“ (Dagegen Vasqu. 80, 6, 26).

§ 10. Lob- und Dankgebete. — Segensgebete.

Nach der Anrede, die ihrer Wichtigkeit wegen eine besondere Besprechung verlangte, wenden wir uns zu den einzelnen Gebeten Christi, zunächst zu den vornehmsten unter denselben, den Lob- und Dankgebeten. In mehrfacher Hinsicht ragt diese Gruppe gottmenschlicher Gebete, unter allem, was Christus auf Erden gebetet hat, hervor.

Zunächst ist ihr unmittelbarer Gegenstand Anbetung und Lob Gottes, Dank gegen seine unendliche Güte, also das Erhabenste, was ein Geschöpf, ja wofern wir das Lob allein nehmen, was der unendliche vollkommene Gott selbst verrichten kann. — Ferner ist diese Art des Gebetes die einzige, die für Christus pflichtmäßig ist; alle anderen Gebete übernimmt er freiwillig. — Es ist ferner das umfassendste Gebet, insofern sein Gegenstand, die Anerkennung der absoluten Herrlichkeit Gottes in allen anderen wiederkehrt; die Macht Gottes, welche das Lobgebet preist, verkündigt und verherrlicht auf seine Weise auch das Bittgebet. — Es ist endlich jenes Gebet, das in Christi Seele nie erstirbt. Es wird der Tag kommen, da der gottmenschliche Beter nicht mehr für uns fürbittet, da alle vollendet sind. Aber das Lob- und Dankgebet wird dauern so lange wie Gott und der Gottmensch „in aeternum — et ultra.“ Es ist also recht und billig, daß wir zunächst diese Gebete betrachten.

Sie nahmen gewiß im gottmenschlichen Leben, ganz entsprechend ihrer hohen Bedeutung, einen weiten Raum ein. Vom ersten Erwachen dieses Lebens hat dieses Grundgebet der gottmenschlichen Seele nie nachgelassen [1]). Doch berichtet uns die

---

[1]) Meschler 1, 93: „Diese Akte gingen von nun an in seinem Herzen nie aus. Gott, seine Anbetung, seine Liebe wurde die Idee, der Charakter,

hl. Schrift nur einige dieser Gebete, die wir im folgenden näher besprechen wollen.

1. Das Dankgebet nach der Rückkehr der Jünger.

Mt 11, 25: *Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·* (26). *ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.*

Lc 10, 21: *Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν.* Weiter wie Mt, nur *ἀπέκρυψας* statt *ἔκρυψας.*

In jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach: „Ich preise Dich, Vater! Herr des Himmels und der Erde, daß Du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Einfältigen aber geoffenbart hast. (26. Ja, Vater! weil es also wohlgefällig gewesen ist vor Dir!"

In derselben Stunde frohlockte Jesus im hl. Geiste und sprach.

Der hl. Lucas, welcher treu die historische Ordnung („*καθεξῆς*" 1, 3) beobachtet, bringt das Ereignis an seiner geschichtlichen Stelle, nach der Rückkehr der 72 Jünger. Die Zeitangabe des hl. Matthäus „in jener Zeit" ist allgemeiner und bezeichnet überhaupt die Zeit der messianischen Predigt [1]). Aber auch bei ihm erscheint die Erzählung gut in den Zusammenhang eingefügt, als „eine auf die Hauptthätigkeit in Galiläa zurückblickende Reflexion" (Schanz), in welcher der Heiland gewissermaßen mit sich selbst und seiner Arbeit Abrechnung hält. Das Ergebnis ist: Unglaube der Verstockten und Glauben zunächst bei den Jüngern, dann auch bei denen, die diesen folgten.

Der Heiland „nahm das Wort", (Mt *ἀποκριθείς* Vulg. respondit) ist ein Hebraismus = עָנָה. Der hebräische Ausdruck setzt nicht notwendig eine Frage voraus, wie manche ältere Erklärer wollen [2]), sondern nur einen äußeren Anlaß, an welchen der Re-

---

die Form, der Gehalt seines Lebens". In vielen seiner Gebete kehrte sicher der Dank gegen Gott wieder. So dürfen wir z. B. mit Grimm 2, 584 in dem Gebet Mc 1, 35 auch den Dank des Messias für die Eröffnung seiner Laufbahn erkennen. Ferner darf man die Stellen Mt 4, 10 (Lc 4, 8) und Jo 4, 22 auf die fortwährende Anbetung Gottes durch den Gottmenschen beziehen; so z. B. Ammonius d. J. zu Jo 4, 22: „*ἐν δὲ τοῖς προκυνοῦσι ἑαυτὸν μετατάττει πάλιν ὡς ἄνθρωπος*"; ähnlich Cyrill. Suar. (d. 45) sagt von diesen Stellen: „tam de aliis quam de seipso generalem protulit sententiam" (vgl. d. 44 s. 2).

[1]) „eine ganz ungefähre Zeitangabe, wie *τῷ δ' αυτῷ χρόνῳ* bei Appian, Bürgerkriege 3, 77", Holtzmann Handkomm. 1, 238.

[2]) Alb., Thom., Bruno, Cajet., Paschas.: „respondebat exterius quae interius intuebatur".

dende anknüpft[1]), hier die Rückkehr der „Siebenzig". Von einer eigentlichen Antwort kann zumal in unserem Texte gar keine Rede sein, da der Heiland ja niemandem antwortet, sondern sich im Gebete an seinen Vater wendet. Anders führt Lc dieses Gebet ein; nach ihm „frohlockte" der Heiland „im hl. Geiste". Es ist dem hl. Lucas in seiner innigen gemütvollen Auffassung eigen, die Verbindung der hl. Menschheit Christi mit dem hl. Geiste hervorzuheben[2]); so 4, 1: „Jesus aber voll des hl. Geistes ging zurück vom Jordan und ward vom Geiste in die Wüste geführt" (Mt 4, 1 und Mc 1, 12 haben nur den zweiten Satz); 4, 14: „Jesus kam in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück"; Apg. 1, 2: „Er gab den Aposteln durch den hl. Geist seine Aufträge." — Es ist für unsere Lehre vom Gebete Christi bedeutsam, hier in dem in der hl. Menschheit Christi wohnenden hl. Geist den Inspirator der gottmenschlichen Gebete zu erkennen. Seine menschliche Natur, die in allem von der göttlichen Person geleitet wurde, besaß auch in sich in der steten Einwohnung und den fortdauernden Einsprechungen des hl. Geistes ein Prinzip übernatürlicher Thätigkeit, den „Geist des Gebetes" in einer Weise, wie nie ein bloßer Mensch. — Es ist eine hl. Freude, die in ihm jetzt jubelt, Freude über das, was Gott seinen lieben Jüngern gab. „Wie ein guter Vater über seine braven Kinder, so frohlockt der Erlöser, weil die Apostel solcher Güter gewürdigt wurden"[3]).

So jubelt in der Freude des hl. Geistes das Herz des Gottmenschen: „Vater, Herr Himmels und der Erde, ich preise Dich" (*ἐξομολογοῦμαί σοι,* entsprechend dem hebräischen הוֹדָה, auch הִלֵּל, welches bedeutet: preisen, loben, danksagen[4])). Oft hatte

---

[1]) Beispiele: Job 3, 2 hebr.; Is 14, 10 hebr.; Mt 19, 27; 22, 21; Mc 9, 37; Lc 1, 60.

[2]) Mald zu Lc 4, 14.

[3]) Theophyl.; Euthym. Nach Holtzmann Lehrbuch 1, 272 „überkommt auch ihn ein triumphierendes Selbstgefühl". Selbstgefühl, da der Heiland alles ausdrücklich auf den Vater bezieht?

[4]) Beispiele in Menge in den Psalmen (z. B. 6, 6; 7, 18; 9, 2; 17, 50). Mald.: „Idem Hieron., Chrys. (hom. 38), Aug. (qu. 9 in Mt), Beda, Theoph., Euth. et nemo non adnotavit", Schanz, Knabenbauer. — Doch hatte Marcion kein Recht dazu, in dem hl. Text selbst statt *ἐξομολογοῦμαι*: *εὐχαριστῶ* zu setzen (Epiph. haer. 42). Goltz 14: „*ἐξομολογοῦμαι* drückt zweifellos noch besser aus als das einfache *εὐχαριστῶ*, was der Herr sagte, etwa: „Aus vollem Herzen heraus kann ich Dir, Vater, nur meinen Dank bekennen".

der heilige Sänger des Alten Bundes den Herrn gepriesen und seine Volksgenossen aufgefordert: „Preiset den Herrn!" Jetzt spricht Gott selbst zu Gott: „Ich preise Dich" [1]). Warum preist er Gott? Der erste Grund ist, daß Gott „dieses vor Weisen und Klugen verborgen" hat. „Dieses" ist ganz allgemein das, was Christus lehrt, die Geheimnisse des Himmelreiches (Mald., Schanz), insbesondere auch die Erkenntnis Jesu als des wahren Messias (Knabenb.) [2]). Unter den „Weisen und Klugen" sind diejenigen zu verstehen, welche die Lehre Christi abweisen, also in erster Linie die Schriftgelehrten und Pharisäer [3]). Da aber der Grund für ihre Ausschließung eben in ihrer „Weisheit und Klugheit" liegt, welche sich stolz der bescheidenen Lehre Christi verschließt, so haben die zunächst von ihnen gesprochenen Worte des Herrn allgemeine Geltung und passen auf alle ihresgleichen. In Anlehnung an einen einzelnen Fall wird ein allgemeines Gesetz der Gnadenverteilung Gottes ausgesprochen [4]). Es kehrt beim Gottmenschen oft wieder, daß seine Worte, die zunächst für einen einzelnen Fall gelten, wegen ihrer ewigen Wahrheit absolute, ganz allgemeine Geltung für alle derartigen Fälle haben. Kaum brauchen wir beizufügen, daß hier nicht von der wahren Weisheit die Rede ist, denn diese führt ja zu Gott (Sapientialbücher, Psalmen) und zur Annahme der Worte der menschgewordenen ewigen Weisheit. Der Heiland hat vielmehr im Auge die falsche Weisheit und Weltklugheit; diese, zumal in ihrem Gegensatz zur echten Weisheit, schildert sehr anschaulich der hl. Paulus im ersten Korintherbrief (Kap. 1. und 2.). Diese selbstgenügsame,

---

[1]) Rupert von Deutz (de glorificatione Trinit. et process. Sp. S. 8, 10 f.) vertritt die sonderbare Meinung, Christus sei der erste gewesen, der dem Vater gedankt habe.

[2]) Goltz 14 beschränkt es auf „die sieghafte Wirkungskraft . . . der Geistesmacht Jesu".

[3]) Mit Recht sieht Beyschlag hierin einen Beweis, daß auch die Synoptiker eine Thätigkeit Christi in Judäa und besonders Jerusalem kennen. „Wo anders könnte er die hier bezeugte Erfahrung gemacht haben, als da, wo die Meister in Israel saßen?"

[4]) In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, kann eine besondere Anwendung gemacht werden auf die Juden in ihrem Gegensatz zu den Heiden in der Annahme des Christentums. (Euth. und der auct. op. impf. in Mt). — Knabenbauer: „Quamvis Christus proxime de Judaeis incredulis et de suis discipulis loquatur, tamen iis utitur expressionibus, quibus, quae semper in universum vera sunt, significantur".

eingebildete Weisheit der Pharisäer und Schriftgelehrten verschmähte die Lehre Christi und fragt: „Wie versteht dieser die Schriftgelehrsamkeit, da er sie nicht gelernt hat?“ (Jo 7, 15). — Diesen „Weisen“ hat Gott die Gnade „verborgen“. In welchem Sinne? Daß er ihnen gar keine Gnade der Erkenntnis giebt? Nein, das würde dem klaren Wortlaut der hl. Schrift widerstreiten, nach welchem der Heiland recht vieles that, um grade diese „Weisen und Klugen“ zur Erkenntnis zu führen. Es ist vielmehr so aufzufassen, daß Gott diesen „Klugen“, die in ihrem Stolz sich der Gnade entgegenstemmen, weitere reiche Gnaden eben deswegen versagt. Diese Ökonomie entspricht ganz dem großen Welt- und Heilsplan Gottes, der freie Geschöpfe in das Dasein rief und die Freiheit dieser Geschöpfe bestehen läßt; wenn sie nicht wollen, zwingt er sie nicht (Chrys.).

Noch einen Grund des Dankes nennt der Heiland, daß nämlich Gott das, was er den Weisen verbarg, „den Kleinen geoffenbart hat.“ Dies geschieht durch positive erleuchtende und helfende Thätigkeit. Ein schönes Beispiel für diese Thätigkeit Gottes haben wir in dem Bekenntnis Petri: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“; von diesem bezeugt der Heiland selbst: „Nicht Fleisch und Blut hat dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.“ — Die Kleinen „*νήπιοι*“ (Vulg. parvuli) [1]), sind die Jünger [2]), ihretwegen dankt der Heiland. In dem oben angegebenen Sinne und aus demselben Grunde sind alle ihresgleichen mit darunter zu verstehen.

Christus dankt also dem Vater, daß er die Geheimnisse des Himmelreiches den Weisen verborgen, den Kleinen geoffenbart hat. Das letztere bietet keine Schwierigkeit. Aber wie kann der Heiland dem Vater dafür danken, daß er den Weltklugen weitere Gnade und Erkenntnis versagt? Wir haben für diese Schwierigkeit zwei Lösungen, die beide annehmbar sind und mit dem Text eim Einklang stehen.

Die eine ist die des hl. Chrysostomus, dem Calmet folgt. Nach ihm liegt ein Hebraismus vor, indem zwei koordinierte Sätze gebraucht werden, anstatt eines Satzgefüges, bestehend aus einem unter- und einem übergeordneten Satz. Es wäre also zu kon-

---

[1]) Hebr. פְּתָאִים; s. Ps. 18, 8; 114, 6.

[2]) Man darf wohl mit Euth. die von den Jüngern Bekehrten mitverstehen: „*ἠγαλλιάσατο τῇ ψυχῇ ὡς ἄνθρωπος διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ὠφεληθέντων ὑπὸ τῶν μαθητῶν.*“

struieren: „Ich danke Dir, daß Du dieses, während Du es den Weisen und Klugen verbargst, den Kleinen geoffenbart hast.“ Die Lobpreisung und der Dank des Heilandes bezöge sich dann nur auf das zweite Glied. Gegen die Lösung, die wirklich im hebräischen Sprachgebrauch gegründet ist [1]), läßt sich nichts einwenden.

Nach einer anderen Meinung lobt und preist Christus Gott für beides. Ist doch Gott wirklich lob- und preiswürdig nicht bloß in seiner Güte gegen die, welche er rettet, sondern auch in seiner strafenden Gerechtigkeit, die hier die furchtbarste zeitliche Strafe verhängt, Verblendung und damit auch Verstocktheit des Herzens. Ja selbst der Dankesruf und der Lobpreis Gottes darf erschallen. Denn die Strafe, auch diese furchtbarste zeitliche Strafe, ist im göttlichen Weltplan ein Gut, weil gerechte Sühne für ein moralisches Übel; sie ist eine Offenbarung der absoluten Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes. Wohl kann ein bloßes Geschöpf nur mit Zittern und Zagen für sich selbst in diesen gewaltigen herrlichen Plan Gottes hineinschauen; weiß es doch nicht, was ihm zu teil wird: Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit; und liegt doch der Plan in sich dunkel vor seinen Augen. Anders der Gottmensch, der diesen Plan in Gott selbst klar erkennt, in allen Einzelheiten bewundert und preist und dem Vater innig dafür dankt. Dieser Erklärung schließen sich die meisten Ausleger an [2]). Sie empfiehlt sich gleichmäßig durch ihre Einfachheit und und Erhabenheit und eröffnet uns ein neues Gebiet gottmenschlichen Gebetslebens, den Dank und Lobpreis Gottes auch wegen seiner unendlich vollkommenen Gerechtigkeit.

Lieblich mutet es an, wenn Christus jetzt ganz wie ein bloßer Mensch sprechend, im Jubel seines Herzens, in heiliger Erhebung sagt: „Ja Vater, weil es also wohlgefällig (*εὐδοκία*) gewesen ist vor Dir!“ *Εὐδοκία* (hebr. רָצוֹן) kommt vor in subjektivem Sinne (= Wohlgefallen, *ἡ θέλησις καὶ ἡ ἀρέσκεια* Theoph.; Ps 15, 3; Sprüchw. 16, 15; 19, 12) und im objektiven Sinne (= Gegenstand des Wohlgefallens, wohlgefällige Sache, Ps 18, 15;

---

[1]) Is 12, 1; Mt 23, 25.

[2]) Thom., Tolet., Jans., Sylv.; von Neueren Bisp., Schegg, Reischl, Schanz, Knab. („quae explicatio praeferenda esse videtur“). — Es mag hier erinnert werden an einen hl. Franz Borgia, den grade die Betrachtung der furchtbaren Strafgerechtigkeit Gottes, wie sie in der Hölle waltet, zur vollkommenen Liebe, zum Lob und Preis der unendlichen göttlichen Vollkommenheit erhob.

Is. 56, 7). Es macht hier kaum Unterschied, welche Bedeutung gewählt wird; doch läßt das „vor Dir“ auf das letztere schließen. (Knab.). — Noch einmal also preist Christus Gott wegen des Geheimnisses der Gnadenverteilung an die „Klugen“ und an die „Kleinen“.

„Wir haben in diesem Geheimnisse eine überraschend schöne Offenbarung des Gebetslebens im göttlichen Herzen, wie es nämlich stets mit Gott beschäftigt ist, alles auf den Vater bezieht, in der innigsten Willensvereinigung mit ihm lebt; wie der hl. Geist in diesem Herzen wohnt, sein Leben beeinflußt und unter dem sanften Flügelschlage seiner Freude und Wonne es bei jedem Anlaß zu wundervollen Ergüssen der Anbetung, der Liebe und des Preises Gottes aufwallen läßt“ [1]).

2. Vor der Erweckung des Lazarus.

Jo 11, 41. *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν· πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου.* (42). *ἐγὼ δὲ ᾔδειν, ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.*

Jesus aber erhob seine Augen zum Himmel und sprach: „Vater! ich danke Dir, daß Du mich gehört hast! (42.) Ich aber wußte, daß Du mich allezeit hörest, jedoch um des Volkes willen, das herumsteht, habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß Du mich gesandt hast.“

Das Gebet, welches wir jetzt zu besprechen haben, ist von den hl. Vätern mit Vorliebe behandelt worden; es war eine ihrer Lieblingswaffen im Kampf gegen die Arianer, die im Gebete des Logos ein Hauptbollwerk für ihre Lehre zu finden glaubten. So hat der hl. Chrysostomus drei Homilien fast ganz diesem Gebete gewidmet.

Dieses Gebet wird von Christus in einem entscheidenden, feierlichen Augenblicke gesprochen, vor dem Wunder, das den Höhepunkt seiner messianischen Offenbarung, die entscheidende Wendung seines Lebens zum Leiden und zum Kreuzestod bedeutet. Alle Anstalten sind getroffen; man ist zum Grabe gekommen; der Stein ist fortgenommen vom Grabe, in welchem Lazarus seit vier Tagen ruhte. Noch einmal stärkt Christus den Glauben der Martha: „Habe ich dir nicht gesagt, wenn du glaubst, so wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?“ (25). In der lebendigen anschaulichen Erzählung des elften Johannes-Kapitels ist die

[1]) Meschler 1, 520.

Spannung auf das höchste gestiegen; alle, Maria, Martha, die übrigen Verwandten, auch jene bekannten „Ἰουδαῖοι“ bei Johannes, die später das Wunder so eigenartig ausnutzen werden, sie alle schauen auf einen einzigen: Jesus.

„Jesus aber erhob die Augen zum Himmel und sprach“. Angesichts der zum Teil ihm feindlich gesinnten Zeugenschar erhebt Christus die Augen zum Himmel, um auch auf diese Weise klar sein Einverständnis mit dem Vater zu zeigen und vor aller Welt darzulegen, wie abgeschmackt der pharisäische Einwurf eines Beelzebul-Wunders ist [1]). Noch einmal will er bei diesem entscheidenden Wunder klar zeigen, daß seine Wundermacht wirklich von Gott kommt. Gott soll der Lehre seines Sohnes vor dessen Tod das Siegel aufprägen. Er erreicht auch seinen Zweck; denn wir hören bald nachher seine Feinde sagen: „Was thun wir, da dieser Mensch viele Wunder thut“ (V. 75). Dem Glauben verschließen sie sich aber dennoch.

Wir hören dann die Gebetsworte: „Vater, ich danke Dir, das Du mich gehört hast“. — Der Vater hört den Wunsch, den Willen des Sohnes. Ein etwa vorhergegangenes Bittgebet liegt nicht notwendig in diesen Worten; ein eigentliches erwerbendes Bittgebet ist wegen des Charakters der Wundermacht Christi gradezu ausgeschlossen [2]). Naturnotwendig mußte Christus beim Wirken des Wunders den Willen haben, das Wunder zu thun; diesen Willen, diesen Wunsch hört der Vater und wirkt das Wunder [3]). Sehr genau drückt diesen Gedanken der hl. Am-

---

[1]) S. oben S. 71 ff. Rupertus z. St.: „Aut nihil divinum cum hac promissione hic efficiet, aut vos impii estis, veri Filii Dei negatores“.

[2]) S. oben S. 64; 66 f.

[3]) „Omnes fere bonos et graves interpretes . . . sentire video, non orasse antea, quia oratione non indigebat, sed gratias tantum egisse Patri quod se audisset, id est quod voluisset a se fieri quod ipse facere volebat ac cogitabat, ut Lazarum suscitaret“. Mald. Dahin gehören Chrys., Theoph., Euthym., Leont., Cyr.; von späteren Salm., Jans., Calm. — Andere (Thomas, a Lap., Schegg) nehmen ein Bittgebet an, aber nicht verschieden von dem jetzigen Dankgebet; dagegen spricht aber der Aorist.: ἤκουσας. — Wieder andere (Orig. wenigstens in etwa, Chrysol., Tol.) nehmen ein vorhergehendes Bittgebet an. Doch sagt Chrysol. ausdrücklich, diese Bitte sei nicht notwendig gewesen, da Christus um sein Eigentum bitte. — Daß Christus überhaupt bete, leugnen jene Väter nicht, wohl ein Bittgebet in diesem Falle; dahin gehört auch Theophyl. mit seinem „σχῆμα εὐχῆς“ (ε. steht hier im strikten Sinne = Bittgebet; ähnlich Cyr.).

brosius aus. Der Wichtigkeit der Sache wegen geben wir die Stelle in ihrem Zusammenhang: „Non operatur sine Patre, non sine patria voluntate sacrosanctae illi se obtulit passioni, non sine patria voluntate mortuos suscitavit. Denique Lazarum suscitaturus levavit oculos sursum et dixit: „Pater gratias ago etc.“, ut quamvis ex personae hominis incarnati susceptione loqueretur, unitatem tamen paternae voluntatis et operationis exprimeret; quia Pater omnia audit, omnia videt quae vult Filius. Videt ergo et Pater facientem Filium, audit volentem. Denique non rogavit et exauditum se esse dixit“ (de fide 4, 6, 70). Dem Sohn ist das nicht neu, daß der Vater ihn hört: „Ich aber wußte, daß Du mich allezeit hörest.“ Der einzelne Fall wird hier vom Heiland verallgemeinert. Der Vater hört den Sohn allezeit, hilft ihm stets zu seinen Wunderwerken. Also betet der Sohn nicht erst um Hülfe zu dem Wunder. Warum denn betet er jetzt? „Jedoch um des Volkes willen, das herumsteht, habe ich es gesagt.“ So erklären sich auch diese Worte in ihrem Zusammenhang leicht und natürlich. Der Heiland weiß, daß der Vater ihm allezeit helfend und wirkend nahe ist; er braucht für sich keine Bestätigung dieser Wahrheit. Anders ist es mit dem „Volke, das herumsteht.“ Ihm muß diese Wahrheit nahe gelegt werden; darum birgt der Heiland seinen Dank nicht in der Stille des Herzens, sondern spricht ihn laut aus.

Was aber hat rationalistische „zerstörungsfrohe Kritik“ aus diesem herrlichen Gebetserguß des Gottmenschen gemacht! F. Chr. Baur (Krit. Untersuchungen 192) sagt: „Ein Gebet, in welchem man Gott sagt, daß man für sich selbst nicht zu beten brauche, daß man nur mit Rücksicht auf andere, aus Akkomodation bete, ist nur ein Scheingebet“ (vgl. Christ 39). Für Weiße und Hase ist es ein Schaugebet“, für Friedr. Dav. Strauß (Leben Jesu 3. A. 2, 72) eine „widerliche Grimasse“. Angesichts solcher Lästerungen ist Beyschlags (S. 179 Anm.) Bemerkung nicht unberechtigt: „Namentlich die beiden letzteren Schriftsteller [Strauß, Keim] haben hier, als fühlten sie selbst ihrer Ansicht kräftig nachhelfen zu müssen, die äußersten Mittel des Sprachschatzes aufgeboten“; und mehr als er, dem Christus nur ein Mensch ist, haben wir Grund zu sprechen von dem „von der Kritik so widerwärtig verzerrten Dankgebet am Grabe des Lazarus.“ — Diese maßlosen Angriffe auf das gottmenschliche Gebetsleben entbehren jeder Begründung. Was Baur sagt, findet sich gar nicht im Gebete Christi.

Der Heiland begründet, warum er dem Vater laut dankt; das: „Wegen des Volkes ... sagte ich" kann nur auf das laute Aussprechen gehen. Von einem Bedürfnis oder Nichtbedürfnis des Gebetes ist gar nicht die Rede Christus sagt nur: ich bin es gewohnt, daß Du mich erhörst, das braucht bei mir gar nicht betont zu werden. Aber anders steht es mit dem Volke. Darum sage ich es ihm. So ist das laute Aussprechen des Gebetes, grade wie das mit ihm eingeleitete Wunder, wegen des Volkes geschehen; darum ist es aber doch zugleich ein inneres Gebet, ein tief empfundenes Gebet, in welchem die hl. Seele des Gottmenschen bei seinem letzten großen Wunder noch einmal vor dem Vater bekennt, daß er allezeit ihm half, allezeit in ihm die Wunder wirkte. — Ganz eigentümlich berühren diese leidenschaftlichen Angriffe auf ein Gebet, durch das der Gottmensch sein letztes großes Wunder selbst vor den „Ἰουδαῖοι", seinen bittersten Feinden, als ein von Gott gewirktes sicher stellen wollte. Der rationalistischen Kritik des vorigen Jahrhunderts blieb es vorbehalten, auch dieses Gebet anzugreifen. Bezeichnend für diese „Kritik" ist, daß sie die selbstgemachte „Schwierigkeit" durch Annahme einer Jnterpolation oder Unechtheit der Stelle zu lösen suchte. Wenigstens sollte das *„ἐγὼ ᾔδειν κ. τ. λ."* eine bloße Reflexion des Evangelisten sein! Siehe die gründlichen Ausführungen von C. Müller (S. 37; vgl. 129), der freilich ein vorhergehendes Bittgebet annimmt. — Der neueste Forscher (Goltz 29) kommt aus inneren Gründen zum Glauben an die Unechtheit des zweiten Verses des Gebetes. „Es ist kaum annehmbar, daß Jesus selbst in seinem Gebete eine Reflexion ausgesprochen hat über die Wirkung dieses Gebetes auf andere. Selbst wenn er sich dessen bewußt gewesen wäre, daß die Umstehenden an seinem Dank für die Erhörung lernten, auch an seine göttliche Sendung zu glauben, hätte er das nicht offenkundig aussprechen können, ohne diese Wirkung sofort zu zerstören." Darauf ist zu sagen, daß die Zuhörer nicht aus dem Dank allein, sondern aus dem Dank in Verbindung mit dem Wunder lernten, daß Christus durch Gott sein Wunder wirke, und somit ein durch Wunder, durch Gottesthaten beglaubigter Gottesgesandter sei. Es ist überhaupt sehr gefährlich, aus „inneren Gründen" die Unechtheit einer Stelle zu erweisen; die Widersprüche derjenigen, die inneren Gründen folgen (jeder natürlich seinen „inneren" Gründen), beweisen das genugsam. Weil nach

Goltz der zweite Teil des Gebetes vom Evangelisten stammt, darum auch der erste.

Der Heiland betet wegen des Volkes, „damit sie glauben, daß Du mich gesandt hast.“ Damit giebt er seinem feierlich laut gesprochenen Gebete, wie dem gleich zu wirkenden Wunder einen ganz bestimmten Zweck. Man könnte nun sagen, das Gebet beweise doch nur, daß ein Mensch spreche. Aber auf jeden Fall beweist es, daß dieser Mensch ein Gesandter Gottes ist, wenn er nach einer feierlichen Anrufung Gottes und unter Betonung seiner göttlichen Sendung ein absolutes Wunder wirkt [1]). Aber auch die Christo eigentümliche Sendung als die Sendung des Sohnes Gottes vermag dieses Gebet zu beweisen. Darauf weist hin die innige Lebensgemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn, welcher allezeit vom Vater gehört wird; dann, daß keine Bitte, nur ein Dankgebet zum Vater aufsteigt. Das alles sind Äußerungen, die nie ein bloßer Mensch gethan hat, noch thun kann; wir fanden den tiefsten Grund der steten Erhörung des Willens Christi in seiner Salbung mit der Gottheit, durch welche er zum fortdauernden Organ der Wunderwerke Gottes erhoben wird. Es wäre für Gott möglich, auch einen bloßen Menschen durch beständige Assistenz mit solcher Wunderkraft zu umkleiden; doch erscheint nach dem sonst stets beobachteten Gesetze der göttlichen Wirksamkeit eine solche bloß äußerliche Beihülfe für ständige Wirkungen viel weniger wahrscheinlich, als die Übergabe dieser Macht durch etwas Dauerndes und Bleibendes, als die ständige innere Konstituierung zu einem Werkzeuge göttlicher Macht. Diese konnte aber nur durch die hypostatische Union erfolgen. Und wer denkt wohl an den eben angeführten absolut möglichen Fall, wenn er die Worte hört: „Vater, ich weiß, das Du mich allezeit hörst“! Die einfachste natürliche Folgerung aus diesen Worten ist, daß der Mensch, der so sprechen kann, Sohn Gottes im metaphysischen Sinne ist. Der letzte Zweifel, auch für die „Ἰουδαῖοι“ unter den Zuhörern Christi, mußte schwinden, wenn sie seiner vor ihnen des öftern ausgesprochenen Selbstzeugnisse gedachten. — Es liegt ferner in den Worten Christi: „Ich weiß, daß Du mich allezeit hörst“ eine ganz fehlerlose

---

[1]) Es genügt ja auch für die Apologetik der Nachweis, daß Christus der Gesandte Gottes ist; sie braucht ihn noch nicht notwendig als Sohn Gottes zu erweisen.

Heiligkeit ausgesprochen. Wäre auch nur die geringste Makel an ihm, so dürfte er nicht so sprechen, sich nicht der Erhörung bei Gott allezeit für sicher halten. Auch dieses Moment kann zur Verstärkung des Beweises herangezogen werden. Endlich ist der Vaterruf von hoher Bedeutung [1]), da Christus damals der einzige Mensch war, der in besonderer Weise diese Anrede gebrauchte, und die Juden es vorher als Gotteslästerung angesehen hatten, daß er sich Gottes Sohn, also Gott seinen Vater nannte (10, 36). Dies beweist, daß sie diesen Titel im metaphysischen Sinne auffaßten. — Es liegt also im Dankgebet vor der Erweckung des Lazarus ein Beweis für die wahre Gottheit Christi.

Vor der ersten Brotvermehrung.

Vor der Brotvermehrung sagen die Synoptiker vom Herrn [2]): „*εὐλόγησεν* — er segnete (Vulg. benedixit)“, Johannes [3]): „*εὐχαριστήσας* — er sagte Dank (V. cum gratias egisset)“. — Das Gebet, das der Heiland hier sprach, trägt wirklich diesen doppelten Charakter; es ist ein Dankgebet und ein Segensgebet; dieses aber nicht im Sinne einer oratio potestativa, in der ein Höherer im Namen Gottes einen Niederen segnet, sondern im Sinne eines Lobgebetes, in welchem wir Gott „segnen“, preisen (vgl. 1. Par. 29, 20: „Preiset den Herrn unsern Gott“, Vulg.: „Benedicite Domino Deo nostro“). So haben die Evangelisten Recht, beide Ausdrücke *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* zu gebrauchen. — Hebräisch entspricht dem *εὐλογεῖν-εὐχαριστεῖν*: בֵּרֵךְ im Piel mit dem acc. der Person. Eine solche „Segnung“ ging jeder jüdischen Mahlzeit voraus: „Gepriesen bist Du Herr, unser Gott, König der Welt, der Du Brot aus der Erde hervorgebracht hast.“ Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch Christus vor dieser wunderbaren Mahlzeit so gebetet hat; er pflegt sich nach Gesetz und Sitte zu richten; als Hausvater sprach er erst mit der Menge das Tischgebet, das Dank- und Segensgebet zu Gott [4]).

---

[1]) Vasq. d. 81. 1 n. 4: „Respondeo ex eo solum quod oraret Patrem, non recte colligi potuisse esse Filium Dei naturalem a Patre missum, sed ex eo quod orabat Deum tamquam Patrem suum naturalem et in confirmationem huius veritatis oratio eius semper exaudita est; sic enim orans secundum humanam naturam testabatur Deum esse Patrem suum naturalem a quo missus est.“

[2]) Mt 14, 19; Mc 6, 41; Lc 9, 16. — [3]) 6, 11.

[4]) Holtzmann Hdk. 1, 140: „Jesus bildet mit den Seinigen eine Familie; daher thut er nach Sitte der jüdischen Hausväter, wie Samuel (1. Sam. 9, 13) das Opfer segnet vor dem Genuß“.

So trägt diese „εὐλογία“ zunächst den Charakter eines Segensgebetes Gott gegenüber, insofern der Heiland nach jüdischer Sitte Gott „segnet“, d. h. ihn preist und ihm dankt. Trägt diese „εὐλογία“ im Munde Christi auch den Charakter des Segens gegenüber den zu verwandelnden Broten und Fischen, d. h. ist sie wie das Segensgebet auktorisierter Menschen (z. B. des Priesters) eine Bitte, welche in sich die Gewähr ihrer Erfüllung trägt, in der Christus zugleich und im selben Augenblick, gleich dem segnenden Priester in doppelter Stellung auftritt, einmal bittend, dann gewährend? — Es ist das nicht unmöglich, doch halten wir es nach dem Texte nicht für wahrscheinlich. Denn ein solches εὐλογεῖν ist nicht identisch mit einem εὐχαριστεῖν. Dieser johanneische Ausdruck weist hin auf das vor dem Essen übliche Dankgebet für die von Gott bereiteten Speisen. Freilich ist das Dankgebet dieses Mal, entsprechend dem wunderbaren Mahl, vor dem es gesprochen wird, umfassender. Es ist in ihm der Dank des Heilandes für die wunderbare Sättigung der Tausende enthalten. Welch tiefen Sinn haben in seinem Munde die Worte: „Gepriesen seiest Du Herr unser Gott, der Du Brot aus der Erde hervorbrachtest“!

Anderseits aber werden vom hl. Lucas als Gegenstand des εὐλογεῖν ausdrücklich Brote und Fische bezeichnet (εὐλόγησεν αὐτούς). Aber auch dieses scheint nicht durchschlagend; denn in dem Dank- und Segensgebet gegen Gott für die empfangene Speise liegt naturgemäß eine εὐλογία, eine Art äußerer Weihe der Speise, ohne daß darum ein besonderes Segensgebet im eigentlichen Sinne des Wortes anzunehmen wäre, durch das der Speise potestativ eine besondere Weihe gegeben oder in unserem Falle die Vermehrung bewirkt wäre. Das „εὐλόγησεν αὐτούς“ findet seine Erklärung in dem über die Brode gesprochenen Gebet: „Gepriesen seiest Du Herr unser Gott, der Du Brot aus der Erde hervorgebracht hast“ [1]).

---

[1]) Ein eigentliches Segensgebet halten viele Ausleger: Orig. (τῇ εὐλογίᾳ αὐξῶν καὶ πληθύνων αὐτούς); Maldon (der diese Auslegung gegen die Calvinisten verteidigt); Schanz: „der Segen Jesu hatte es bewirkt, daß die Brote sich während des Austeilens immer vermehrten“; dagegen nimmt er es zu Jo wegen des „εὐχαριστήσας“ als Dankgebet. Holtzmann Hdk. 1, 80: „Lc 9, 16 macht daraus geradezu eine Konsekration durch Beifügung von αὐτούς, nämlich ἄρτους, wie Mc 8, 7 αὐτά mit Beziehung auf ἰχθύδια“.

Bei der zweiten Brotvermehrung.

Noch klarer sehen wir dies bei der zweiten Brotvermehrung, die von Mt und Mc allein berichtet wird. Ersterer hat εὐχαριστήσας [1]), letzterer bei den Broten εὐχαριστήσας, bei den Fischen εὐλογήσας [2]) (und zwar mit dem Accus: „αὐτά" sc. ἰχθύδια). Hier zeigt sich ganz klar, daß die εὐλογία mit einer εὐχαριστία vollständig identisch ist und als Bezeichnung dient für das gewöhnliche Dank- und Segensgebet bei Tisch, hier freilich besonders innig und tief empfunden, weil eben nicht für die Zubereitung der Speise in gewöhnlicher Art, sondern für die wunderbare Darbietung der Speise an Tausende Dank gesagt wird.

Bei der Einsetzung der hl. Eucharistie.

Die Brotvermehrungen sind Vorbilder. Die Erfüllung dieser Vorbilder ist das eucharistische Wundermahl. Auch hier haben wir den Wechsel im Ausdruck. Mt [3]) und Mc [4]) gebrauchen vom Brote εὐλογήσας, vom Kelche εὐχαριστήσας, Lc [5]) und Paulus [6]) setzen beide Male εὐχαριστήσας [7]). Darum ist kein Grund vorhanden, hier mehr sehen zu wollen, als ein Dank- und Segensgebet zu Gott, freilich ein durchaus erhabenes und vollendetes Dankgebet für die wunderbare Speisung seiner Jünger mit dem eucharistischen Brote, die der Herr jetzt vornehmen will. Geheimnisvoll tief wird der Gehalt des Dankspruches: „Gepriesen seiest Du Herr unser Gott, der Du Brot aus der Erde hervorgebracht hast! Gepriesen seiest Du Herr, König der Welt, der Du uns die Frucht der Rebe giebst" [8]).

---

[1]) 15, 36. — [2]) 8, 6 f.; doch haben einige codd. auch das zweite Mal εὐχαριστήσας.

[3]) 26, 26 f.; jedoch ℵBCDLZ Lachm. Tisch. beide Male: εὐλογήσας.

[4]) 14, 22 f. — [5]) 22, 19 f. — [6]) 1. Cor. 11, 24 f.

[7]) Im Canon der Messe sagt der Priester: „gratias agens benedixit".

[8]) Schanz: „Die Beziehung auf das Benedictus geht nicht an, weil der der Evangelist hier nicht die Passahfeier erzählen will." Doch war dieses Gebet vor jeder Mahlzeit üblich, warum nicht auch vor der eucharistischen? — Knabenbauer: „Nemo asseruerit Christum vulgari formula usum esse, verum alia singulari". Warum nicht? Liebt doch unser Heiland jene Wortspiele, welche die tiefsten Beziehungen aufdecken. Warum kann er nicht hier die Gebetsformel für das gewöhnliche Brot gebrauchen, da er doch auch Jo 6 vom gewöhnlichen Brot zu dem eucharistischen Mahl emporsteigt! Es liegt in dem Gebrauch dieser „vulgären Formel" viel Erhabenheit und Majestät, und der Heiland knüpft gern an das Gegebene an, seinen Sinn erweiternd und vertiefend.

Mehr liegt auch hier nicht in dem „εὐχαριστήσας-εὐλογήσας". Das beweist der positive Gebrauch dieses Wortes. Ein eigentliches kraftvoll bewirkendes Segensgebet haben wir grade bei der Einsetzung der hl. Eucharistie am wenigsten anzunehmen. Denn die Umwandlung wird bewirkt durch die gleich folgenden Worte: „Das ist mein Leib, das ist der Kelch meines Blutes", welche von dieser εὐλογία real verschieden sind. Das sahen die Ausleger auch ein und wählten darum den Ausweg einer vorläufigen Heiligung durch diese εὐλογία [1]). In diesem Begriff liegt nichts Widersprechendes; haben wir doch noch jetzt im Offertorium der hl. Messe eine solche Weihe der eucharistischen Gestalten. Aber aus dem Texte läßt sich diese Erklärung nicht herleiten; da ist „εὐλογία-εὐχαριστία" nichts als das jüdische Dankgebet, die בְּרָכָה vor der Mahlzeit, hier freilich vor dem eucharistischen Mahle [2]). Nur insofern läßt sich ein Segensgebet halten, als im Dank gegen Gott zugleich eine äußere Weihe der Speise in ganz allgemeinem Sinne liegt, aber nicht nach Art eines eigentlichen liturgischen Segensgebetes.

In Emmaus.

Noch ein viertes Mal begegnet uns das „εὐλόγησεν", nämlich bei dem Mahl mit den Jüngern in Emmaus (Lc 24, 30). Der volle Gehalt dieses Gebetes hängt davon ab, ob es sich hier um eine gewöhnliche Mahlzeit oder das eucharistische Mahl handelt [3]). Doch auch hier haben wir in jedem dieser beiden Fälle kein potestatives Segensgebet, sondern nur ein Lob- und Dankgebet gegen Gott, grade wie in den drei schon genannten Fällen [4]).

---

[1]) Knabenbauer: „Christus acceptum panem benedixit, Dei beneficentiam et potestatem super panem invocavit (Jans. Lap.), qua benedictione panem sacravit et ad consecrationem praeparavit." Nach Schanz (in Mt) „muß es von einem wirkungsvollen Segen der göttlichen Allmacht erklärt werden, welche, wie früher die Vermehrung, so hier die Verwandlung des Brotes zur Folge hatte." S. Simar Dogmatik. (4. A. Freiburg. 1899) 2. Bd. S. 866.

[2]) Theoph. sagt zu Mc 14, 22: „εὐλογήσας δὲ ἀντὶ τοῦ εὐχαριστήσας". Die Salmant. (t. 9 tr. 12) leugnen ebenfalls die benedictio praevia.

[3]) Für das erste treten ein Euth., Alb., Lyran., Cai., Estius, Jans., Nat., Schegg, Fill., Schanz und die Prot.; für das zweite: Aug., Hieron., Beda, Theoph., Mald., Sepp., Reischl, Bisping und überhaupt die meisten Katholiken (Schanz).

[4]) Lc sagt, die Jünger hätten den Herrn erkannt beim Brotbrechen. Goltz S. 9 bezieht das auf die „Dankesformel jüdischer Hausväter . . . aber in

Dankesworte im hohepriesterlichen Gebete.

Das hohepriesterliche Gebet, in welchem noch einmal alles wiederklingt, was die betende Seele des Gottmenschen bewegte, enthält auch innigen Dank gegen Gott „Diese schöne Schilderung dessen, was die Jünger sind, was sie waren und was sie geworden und wie sie dem Vater und dem Sohn so nahe geworden [6—8], ist ihrem Inhalt und ihrer Form nach ein Lobpsalm und ein Dankeslied, in welchem der Heiland ebenso seiner Freude über die Jünger vor Gott Ausdruck giebt und dem Vater Rechenschaft über sie ablegt, wie er ihr eigenes Gemüt mit süßem Trost und heiligem Selbstvertrauem durchdringt." [1])

Der Hymnus nach dem letzten Abendmahle.

Mc 26, 30; Mc 14, 26: *καὶ ὑμνή-σαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	Und nachdem sie den Lobgesang gesprochen, gingen sie hinaus auf den Ölberg.

Es ist dieses das einzige Mal, daß die hl. Schrift ausdrücklich eine Teilnahme Jesu am gesetzlichen Gebete bezeugt; indirekt thut sie es, wie wir sahen [2]), öfter. Wahrscheinlich handelt es sich hier um den zweiten Teil des Hallel, die Psalmen 114—7. Dieser wurde beim vierten und der Regel nach letzten Becher des Passah-Mahles gesungen [3]).

Beda, dem nur der lateinische Text („hymno dicto exierunt") vorlag, meinte, Christus allein habe gesungen, diese Ansicht wird widerlegt durch den griechischen Text: *„ὑμνήσαντες ἐξῆλθον"*. — Es geht darum auch nicht an, dieses Wort auf das

einer so unvergleichlich wahrhaftigen Weise gesprochen, daß dieses seinen Jüngern in unauslöschlicher Erinnerung blieb". Warum erkannten sie ihn denn nicht, als er „in einer so unvergleichlich wahrhaftigen Weise" auf dem Wege die Schrift so auslegte, daß ihr Herz brannte? — In dieser Weise läßt sich das Wunderbare des Vorganges nicht beseitigen. Die Augen der Jünger waren gehalten (V. 14) und wurden aufgethan (V. 31); es liegt ein Wunder vor, freilich nicht im strengsten Sinne des Wortes.

[1]) Keppler 253. S. auch 233, wo er Rup. citiert, der zuerst auf diesen Gegenstand des hohepriesterlichen Gebetes aufmerksam gemacht habe. Aber schon Cassian coll. 9, 17 findet auch dieses Moment im hohepriesterlichen Gebet, die als „supplicatio perfecta" alle Gebetsarten umfasse.

[2]) oben S. 43. — [3]) So Paul von Burgos, Fz. Lucas, Mald., Lap., Arn., Schegg, Schanz, Weiß, Knab., Holtzmann; nach andern (Fillion) das große Hallel, das nach den rabbinischen Bestimmungen gesungen werden mußte, wenn noch ein fünfter Becher hinzugefügt wurde — oder bloß Ps. 135 (Keil), mit dem ebenfalls das Passahmahl geschlossen wurde.

hohepriesterliche Gebet zu beziehen; zudem ist dieses kein Lobgesang. — Ebenso wurde von jeher als apokyph ein Hymnus der Priscillianisten verworfen, den Christus bei dieser Gelegenheit gesungen haben sollte [1]). — Wir haben hier vielmehr zunächst nur die letzte Beteiligung Christi am Ritus des Alten Bundes. Noch einmal klingt nach der Einsetzung des Geheimnisses des Neuen Bundes aus dem Munde des göttlichen Sohnes der gesetzliche Lobgesang zum Vater.

Doch wir dürfen in diesem Hymnus noch mehr finden. — Die Psalmen, die an jenem Abend von Christus gesungen wurden, bedeuten in seinem Munde nicht nur den gewöhnlichen Lobgesang, die gewöhnliche Danksagung nach dem Passah-Mahl. Wie das Mahl, das Christus soeben gehalten mit seinen Jüngern, sich hoch über das alte Passah-Mahl erhebt, so auch die Danksagung. Ja, es ist die Danksagung des großen Priesters des neuen Bundes für das erste hl. Meßopfer, das je gefeiert wurde, ein Dankeshymnus zugleich für die damit vollzogene Einsetzung des Opfers und alles Herrliche und Große, das die hl. Eucharistie, der fortlebende Christus, als Opfer und Sakrament der Menschheit bringen würde. — Wir dürfen noch weiter gehen. Es ist dieser Lobgesang, der einzige des Heilandes, den die hl. Schrift ausdrücklich erwähnt, von ihm gesungen am Abend seines irdischen Lebenstages. Da ist es gar nicht anders möglich, als daß der gottmenschliche Beter, ganz dieser Lage sich anpassend, den Dankeshymnus für das Passah- und das eucharistische Mahl zugleich ausklingen ließ als Jubellied, als Dankeslied für alles, das er in 33 Jahren für die Menschheit thun durfte, für alles, das durch diese Thätigkeit grundgelegt wurde für alle Ewigkeit. So ergibt sich einfach aus der Lage des Beters ein umfassendes messianisches Dankgebet für alles, was durch den Messias Großes für die zu erlösende Welt gethan war.

Wenn wirklich (was die meisten Ausleger annehmen) der gottmenschliche Dank in den Hallel-Psalmen 114—7 zum Vater emporstieg, so würde das, was wir aus der Lage des Betenden erschlossen, sich durch den Inhalt seines Gebetes vollauf bestätigen [2]). Gehört doch zu diesem Hymnus der Ps 116: „Alle-

[1]) Aug. ep. 237 (al. 238), 4; Ben. XIV. n. 172.

[2]) Es ist übrigens nur (und auch das nur in etwa) fraglich, ob das kleine Hallel der von Mt und Mc genannte Hymnus sei; es ist sicher von Christus gebetet worden, da es nach allen zum Passah-Ritus gehörte.

luja! Lobet den Herren, alle Völker, lobet ihn alle Nationen! Denn gewaltig erwies sich über uns seine Barmherzigkeit, und die Treue des Herrn währt in Ewigkeit.“ Dieser kleinste aller Psalmen ist nach der Erklärung des hl. Paulus (Röm 15, 11) ein Loblied Gottes dafür, daß er sich der Heiden aus bloßer Barmherzigkeit, der Juden auch aus Treue angenommen. Das Hallel schloß mit dem großen Confitemini-Psalm 117, der nach vielen Auslegern ganz, nach allen zum Teile (typisch-)messianisch ist. Er ist litteral ein begeistertes Loblied Gottes für alles, was er dem Volk Israel gethan. Die größte Wohlthat ward aber diesem Volk durch den Messias zu teil, der jetzt darin seinen Dank ausjubelt und ihn mit den Worten schließt: „Danket dem Herrn, denn er er ist gütig; denn seine Gnade währt ewig“.

Da der Heiland wirklich dieses Hallel gebetet und zwar sehr wahrscheinlich als Dankeshymnus, so lernen wir aus den Worten desselben noch einen andern tiefern Gehalt des einfachen „ὑμνήσαντες“ der Evangelisten kennen; es ist ein Opferlied, ein Sterbegesang. Wie klingen, nur wenige Stunden vor seinem Tode, in seinem Munde die Worte: „Des Todes Schmerzen hatten mich umgeben; es erreichten mich die Gefahren der Unterwelt; ich war gestoßen auf Trübsal und Schmerz, da rief ich den Namen des Herrn an: O Herr! errette meine Seele! . . . Er hat meine Seele vom Tode befreit, meine Augen von Thränen, meine Füße vom Sturz.“ (Ps 114, 3 f. 8.) Schon morgen wird alles dieses sich wörtlich beim Heiland erfüllen. Welch' tiefen Gehalt haben in seiner Lage die Worte: „Dir will ich ein Lobopfer darbringen und den Namen des Herrn anrufen. Mein Gelübde will ich dem Herrn bezahlen angesichts seines ganzen Volkes, in den Vorhöfen des Hauses des Herrn, in deiner Mitte, o Jerusalem!“ (Ps 115, 17—9).

Ergreifend klingt es wieder in seinem Munde: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und die Werke des Herrn verkünden. Schwer hat mich der Herr gezüchtigt, aber er hat mich dem Tode nicht preisgegeben.“ (Ps 117, 17 f.) Und dann ertönt wieder jubelnd das Lied dessen, der morgen sterben, aber auch aus dem Tode herrlich errettet werden soll: „Macht mir auf die Pforten der Gerechtigkeit! ich will durch sie eingehen und den Herrn preisen. Ich preise Dich, daß Du mich erhört hast und mir zum Heile geworden bist. Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. Vom

Herrn ist dies geschehen, und wunderbar ist es in unseren Augen. Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat, lasset uns frohlocken und fröhlich an ihm sein!" (Ps 117, 19. 21—4.) Und dann betet der Heiland jene Worte, mit welchem vor wenigen Tagen die jubelnden Volksscharen den Messiaskönig begrüßten. Es sind dieselben Worte, welche die Priester des Neuen Bundes vor der unblutigen Opferhandlung des Neuen Bundes beten. Wer aber vermag zu ermessen, was sie sagen wollen im Munde unseres großen Hohenpriesters, der das blutige Opfer seiner selbst jetzt darbringen will: „O Herr! Hosanna (= Erlöse)! Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!" (25 f.) Dann schließt der Opferhymnus: „Du bist mein Gott, ich will Dich preisen, mein Gott bist Du und ich will dich erheben! Ich will Dich preisen; denn Du hast mich erhört und bist mir zum Heile geworden. Danket dem Herrn, denn er ist gütig; denn seine Gnade währt ewig". (28 f.)

Das unscheinbare Wörtlein *„ὑμνήσαντες"*, das fast so nebenbei mitgeteilt wird, führt uns tief ein in das geheimnisvolle Gebetsleben des Gottmenschen. Es zeigt uns ein Auf- und Abwogen der erhabensten Gedanken nnd Empfindungen in der Seele des gottmenschlichen Beters: inniger Dank für alles, das er gethan, rührende Bitte des dem Tode Nahen, freudiges Anerbieten zum schmerzlichen Opfer, der frohe Jubel des vom Tode Erlösten für sich und die Seinen, das alles klingt im Hymnus des zum Opfertode gehenden Gottmenschen wieder. Das alles liegt, wir wiederholen es noch einmal, in dem anspruchslosen Bericht der hl. Evangelisten: „Und nachdem sie den Lobgesang gesprochen, gingen sie hinaus auf den Ölberg" [1]).

Dankgebete beim Leiden.

Noch eine Reihe messianischer Lob- und Dankgebete müssen wir besprechen. Der Heiland scheint sie nicht laut ausgesprochen zu haben; darum schweigen hier die Evangelisten, welche das überliefern, was sie „mit ihren Augen gesehen und geschaut" (1. Jo 1, 1) oder worüber sie bei Zeugen „sich mit Fleiß er-

[1]) Mehr oder weniger, freilich nicht im ganzen Umfange, würde das Gesagte auch gelten, falls Christus (nach Keil) Ps. 135 gebetet hätte. Sollte er gar das große Hallel gesungen haben, dann wäre es leicht, auch in diesem, selbst in seinen verschiedenen Auffassungen, diese Gedanken und Empfindungen nachzuweisen.

kundet" haben. (Lc 1, 3). Wir wissen von diesem Gebiete gottmenschlichen Gebetslebens durch die messianischen Leidensgebete des Alten Bundes, die Psalmen 15, 21, 39, 68, 108. Es ist eine stehende Regel für diese tief empfundenen Klagegesänge, daß sie in Jubelruf und Lobpreis Gottes ausklingen. Es prägt das diesen Liedern einen eigentümlichen Charakter auf; diese vom hl. Geiste eingegebenen Gesänge mit den Schilderungen aller Gedanken und Empfindungen des gottmenschlichen Leidenden sind Perlen wahrer Poesie. Sie sind für uns noch mehr: sie zeigen uns den betenden Gottmenschen in seiner ganzen Erhabenheit, wie er nie, auch in der bitteren Stunde der Gottverlassenheit nicht, das Lob Gottes in seinem Herzen erlöschen läßt [1]). Diese Psalmen geben zwar nicht die Worte, die der Herr damals in der Stille des Herzens gesprochen, wieder, wohl aber den Hauptinhalt der Gedanken, die damals seine Seele erfüllten. Der 15. Psalm hat ganz seinem Charakter entsprechend (Bitte des Gestorbenen um die Auferstehung) nur eine kurze Bitte zu Anfang: „Behüte mich Herr! Denn auf dich vertraue ich!"; das ganze übrige Lied ist lauter Jubel und Auferstehungsfreude: „Ich will den Herrn preisen, der mir Einsicht gegeben; dazu mahnt mich selbst bis in die Nacht mein Innerstes. Ich sehe den Herrn allezeit vor mir, denn er steht mir zur Rechten, damit ich nicht wanke. Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Zunge, und auch mein Leib wird in Zuversicht ruhen." So geht es weiter, das herrliche Lied hindurch. Bemerkenswert ist der Ausdruck: „Dazu (nämlich den Herrn zu preisen), mahnt mich selbst bis in die Nacht mein Innerstes" (im Hebr. wörtlich: meine Nieren, als Sitz der Empfindungen). Wenn bei irgend jemand, ist dies beim Messias wahr. Das höchste Ziel aller Schöpfung, Lob, Ehre, Anbetung des Schöpfers, empfand kein Geschöpf als so heilige, wenn auch süße Pflicht, als die Seele des Gottmenschen. — Im Ps 39, dem Opfergebet des Heilandes beim Eintritt in die Welt, wogt Bitte und Dank durch einander. — Ps 68 schildert im Gebete zu Gott Zug um Zug die furchtbaren Schmerzen des Leidenden. Auf einmal wendet sich das Lied in wirklich erhabenem Kontrast: „Ich bin arm und voller Schmerzen; deine Hilfe, Gott, wird mich schirmen. Ich will den Namen Gottes in Liedern preisen und ihn mit Lobgesang verherrlichen. Das wird

[1]) S. oben S. 8.

Gott mehr gefallen, als ein junger Stier [das Opfer eines jungen Stieres], dem Hörner und Klauen wachsen. Die Armen sollen es sehen und sich freuen; suchet Gott, so wird eure Seele aufleben. Denn der Herr hört auf die Armen, und er verachtet seine Gefangenen nicht. Es lobe ihn Himmel und Erde, das Meer und alles, was sich darin regt! Denn Gott wird [dem geistigen] Sion helfen, und Juda's Städte werden auferbaut werden; und sie werden daselbst wohnen, und es als Erbe in Besitz nehmen. Und die Nachkommen seiner Diener werden es zum Besitze erhalten, und die seinen Namen lieben, werden darin wohnen." — Fast ganz in bitterer Schmerzensklage erklingt das Leidensgebet des 108. Psalms; aber auch dieses schmerzbewegte Lied klingt auf einmal stürmisch und rasch und ergreifend schön im Lobpreise Gottes aus: „Ich will den Herrn hochpreisen mit meinem Munde und inmitten vieler ihn loben. Denn er steht dem Armen zur Rechten, meine Seele vor ihren Verfolgern zu erretten." So sehen wir auch hier den Heiland wegen der herrlichen Früchte der Erlösung Gott loben. — Am bittersten aber und schmerzlichsten erschallt die Schmerzensklage des Gottessohnes in dem Leidenspsalm *κατ' ἐξοχήν*, dem Passions-Evangelium des Alten Bundes, Psalm 21. Nirgendwo ertönt aber auch herrlicher und schöner das Lob Gottes durch Christus, als gerade in diesem Sterbelied des Gottverlassenen. Die Anfangsworte dieses Psalmes sind Christi viertes Wort am Kreuze. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Herr (nach der Meinung vieler Ausleger) diesen Psalm ganz gebetet hat; und dann wäre der Lobgesang, in welchem er endet, Wort für Wort den Lippen des Sterbenden entströmt. Auf jeden Fall giebt er die Gedanken des Leidenden wieder, der auch in Todesnot, da sein Herz bald brechen wird, nicht ermüden mag im Lobe Gottes wegen der Wohlthat der Erlösung. Überraschend ist auch hier die Wendung von der Leidensklage zum Lobgesang. Eben betet er noch; „Rette mich aus dem Rachen des Löwen, mich Erniedrigten vor den Einhörnern" (22), und schon heißt es: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Versammlung dich lobpreisen. Ihr, die ihr den Herrn fürchtet, lobpreiset ihn; alle Kinder Jakobs, verherrlichet ihn! Es mögen ihn fürchten alle Nachkommen Israels; denn er hat nicht verachtet noch verschmäht das Flehen des Armen und sein Angesicht nicht abgewendet und mich erhört, da ich zu ihm rief. Dich preise ich in

zahlreicher Versammlung; im Angesichte derer, die ihn fürchten, will ich meine Gelübde erfüllen. Arme werden essen und satt werden und den Herrn loben, die ihn suchen; ihre Herzen werden leben auf ewig. Alle Enden der Erde werden des Herrn gedenken und zu ihm zurückkehren, und vor ihm werden alle Geschlechter der Heiden niederfallen. Ist ja des Herrn das Königtum; und er herrscht über die Völker. Es essen und beten an alle Mächtigen der Erde; vor seinem Angesichte fallen alle nieder, die in den Staub sinken. Und meine Seele wird ewig leben, und meine Nachkommenschaft ihm dienen. Dem Herrn wird angekündigt werden das künftige Geschlecht; und die Himmel werden seine Gerechtigkeit dem Volke kund thun, das geboren werden wird, daß der Herr es gethan hat.“ (23—32.) So lobt der Herr im Hinblick auf die kostbare Frucht seines Leidens, die hl. Kirche, noch einmal den Vater. Es ist vielleicht nichts menschlich rührender und erhebender in den Gebeten des Herrn, als dieses Lob Gottes, da schon die Schatten des Todes den Sterbenden umdräuen. Aus einem Leiden, wie es nie ein Mensch gelitten, jubelt der Gottmensch seinem Vater und Gott entgegen. Und doch entspricht es wieder so ganz dem gottmenschlichen Beter: der Grundton seines nimmer rastenden Gebetslebens muß auch durchkingen im bittersten Leid.

Anhang: **Segensgebete.**

Wir besprachen oben die vier Dankgebete des Herrn bei den Brotvermehrungen, bei der Einsetzung der hl. Eucharistie, und in Emmaus und erklärten sie als Dank- und Lobgebete, als Segensgebete in dem Sinne, daß Gott „gesegnet“, für seine Wohlthaten gepriesen wird. — Wir treffen beim Heilande auch Beispiele eines Segensgebetes in einem anderen Sinne, insofern es nämlich eine potestative Zuwendung eines Gutes, aber in Form eines Gebetes besagt. Gott kann seine vernünftige Creatur und also auch den Gottmenschen so bevollmächtigen, daß das „Gebet in doppelter Funktion aufzutreten vermag, nämlich als Verlangen im Namen des Empfängers und als Bewilligung im Namen des Spenders. Das letztere Gebet kann man oratio potestativa oder authentica nennen, und es ist eben jenes, welches in der gewöhnlichen Sprache mit Vorzug Segnung, benedictio, *εὐλογία* genannt . . wird“ [1]). Ein solches machtvoll wirkendes

[1]) Scheeben 3, 219.

Bittgebet (so kann man das Segensgebet kurz definieren) ist auch bei Christus möglich, aber nicht (wir heben das noch einmal hervor) im Sinne eines von neuem erwerbenden Bittgebetes. Dieses Bittgebet steht vielmehr nur im Dienst der für immer bestehenden Wundermacht Christi und ist nicht eine neue Erwerbung, sondern nur eine faktische Anerkennung der Abhängigkeit von Gott im Gebrauche seiner Gewalt. — Zwei Mal wird uns in der hl. Schrift von einem solchen Segen Christi berichtet. Man brachte Kinder zu ihm, damit er sie berühren (ihnen die Hände auflegen) und über sie beten möchte [1]). Christus entsprach dem frommen Verlangen: er legte ihnen die Hände auf und segnete sie. Wir haben hier den Ritus eines Segensgebetes, wie es bei den Juden üblich war: „Impositio manuum symbolum est benedictionis vel ita ut aliquod bonum a Deo efflagitetur vel ut illud ex virtute et potestate imponentis alteri communicetur, quare impositio ex aequo includit orationem et benedictionem; inde illud „et oraret" etiam omitti potuit ut a Mc Lc omittitur" [2]). Die Ausleger vergessen nicht, auf den Segen Jakobs an Ephraim und Manasse hinzuweisen. — Es ist wohl wahr, daß Christus auch rein potestativ segnen konnte, so wie etwa Gott den Schöpfungssegen sprach, der ein Segen, aber kein Segensgebet war. Aber die Thatsache, daß er als Gottmensch segnete, und die Analogie mit den jüdischen Segensgebeten läßt die Erklärung als Segensgebet angemessener erscheinen. — Das andere Mal heißt es vom Heiland bei der Himmelfahrt:

Lc 24, 50: *ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς.* 51 *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν.*	Seine Hände erhebend segnete er sie. 51 Und es geschah, während er sie segnete, schied er von ihnen.

Auch hier haben wir die Wahl zwischen dem rein potestativen Segen und dem Segensgebet. Man entscheidet sich wohl am besten mit den meisten Auslegern für das Letzte. Wie gute Eltern sterbend ihre Kinder segnen, so ruft der Heiland beim Scheiden aus dieser Welt noch einmal Gottes Segen herab auf die Seinen dort unten und alle jene, die im Laufe der Jahrhunderte in Kraft dieses Segens die Seinen werden sollen. „Wir alle waren in diesen Gnadensegen eingeschlossen" [3]).

---

[1]) Mt 19, 13; Mc 10, 13; Lc 18, 15.

[2]) Knab. in Mt 19, 13. — [3]) Meschler 2, 481.

§ 11. Die Opfer- und Leidensgebete.

Wir haben die Äußerungen des gottmenschlichen Gebetslebens betrachtet, welche sich auf seine Grundpflicht, Gott zu loben, beziehen; die übrigen seiner Gebete erscheinen im engsten Bunde mit seiner Aufgabe, der Erlösung der Menschheit durch sein Leiden und Sterben. Wir haben da zunächst die unmittelbar damit verbundenen Opfer- und Leidensgebete; dann die Gebete um die eigene freiwillig abgelegte Herrlichkeit, die Gebete für Apostel und Hierarchie, endlich für die Gläubigen und die ganze Menschheit überhaupt. — Schon die bisher besprochenen Elemente des gottmenschlichen Gebetes, Anrede und Lob Gottes, fanden wir im hohepriesterlichen Gebet; die jetzt zu besprechenden Gebete finden alle ihre Krönung und Vollendung in diesem erhabensten der gottmenschlichen Gebete. Denn das hohepriesterliche Gebet ist seinem Wesen nach ein Opfergebet, es enthält ferner der Reihe nach Bitten Christi um seine Verherrlichung, für die Apostel, für die Menschheit.

Wesen des Opfergebetes.

Um die mannigfachen Opfergebete Christi richtig würdigen zu können, müssen wir die Theorie des Opfergebetes kurz darlegen. — Das Opfer (sacrificium) ist der vorzüglichste äußere Akt der Tugend der Religion; der Opferakt verhält sich zum äußern religiösen Akt, zum Kultakt als Spezies zum Genus. Er folgt also in seinen Eigentümlichkeiten diesem Akte. Nun ist aber der äußere religiöse Akt, der Kultakt, seiner Natur nach ein Zeichen (signum). Weil von dieser Bestimmung alle weiteren Folgerungen abhängen, muß sie genauer nachgewiesen werden. Es ist der Tugend der Religion überhaupt eigen, das vernünftige Geschöpf (Engel und Mensch) mit Gott, seinem Urheber und letzten Ziel, in einer Weise zu verbinden, wie sie einem vernunftbegabten Geschöpfe entspricht. Somit besteht diese Tugend beim Engel ausschließlich, und auch beim Menschen zunächst und vornehmlich in geistigen Akten, zunächst des Verstandes, dann auch des Willens. Beim Menschen tritt noch etwas anderes hinzu: weil er ein aus zwei Wesensteilen (Leib und Seele) zusammengesetztes Wesen ist, muß er dem Urheber und letzten Ziele seines Wesens seinem ganzen Wesen nach, also mit beiden Wesensteilen dienen. Darum tritt bei ihm zu der inneren Gottesver-

ehrung der Seele (cultus internus) noch die äußere Gottesverehrung des Leibes (cultus externus) hinzu. So ist die äußere Gottesverehrung von der inneren verschieden, aber keineswegs geschieden von ihr. Es muß vielmehr auch beim äußeren Kult, wenn anders er ein wahrer Kult sein soll, das Wesen der Religion, Verbindung des vernünftigen Geschöpfes mit Gott, in einer seiner Vernunft entsprechenden Weise gewahrt werden. Das aber geschieht dadurch, daß er sich auf die innere Verehrung Gottes in Verstand und Willen zurückbezieht, daß er ein Ausdruck, ein äußeres sinnfälliges Zeichen dieser Gottesverehrung ist. Das macht sein Wesen aus; denn ein äußerer Kultakt, wenn äußerlich noch so vollkommen und schön, der in keiner Weise eine innere religiöse Gesinnung zur Grundlage hätte, wäre keine Verehrung, sondern eine Verunehrung der unendlichen Majestät Gottes. Also besteht das Wesen des äußeren religiösen Aktes aus zwei Elementen: einmal dem betreffenden äußeren Akt, es ist dies das materielle Element; dann aber aus der Beziehung dieses Aktes zu der inneren Verehrung Gottes, die in ihm sich äußerlich kundgiebt, oder kurz darin, daß er ein Zeichen der inneren Religion ist; es ist dies das formelle Element [1]).

Das Gesagte gilt im allgemeinen von allen Akten der äußeren Gottesverehrung; es findet seine besondere Anwendung auf den vornehmsten derselben, das Opfer. Auch diese Art der äußeren Gottesverehrung muß, wenn sie wahre Gottesverehrung ist, Zeichen einer inneren Gottesverehrung sein. Aber welcher Art von innerer Gottesverehrung? Wir antworten mit der berühmten

---

[1]) Unsere Gegner hätten Recht, sich über Lippengebet uud das rein Äußerliche des katholischen Kultus zu entrüsten, wenn dieser Kultus wirklich ein Leib ohne Seele, etwas rein Äußerliches wäre. Dem ist nicht so. Von jeher setzten die großen Lehrer der Kirche das Wesen des äußeren Kultus in die äußere Kulthandlung, insofern sie ein Ausdruck der inneren religiösen Gesinnung ist. Genau so wird das katholische Volk unterwiesen. So heißt es z. B. im „Kath. Katechismus für das Bistum Osnabrück" (ebenso in dem „für das Bistum Münster") Fr. 276: „Wann verehren wir Gott äußerlich? Wir verehren Gott äußerlich, wenn wir unsere innere ehrfurchtsvolle Gesinnung gegen Gott auch durch äußere Handlungen an den Tag legen." Ein Gleiches kann man in allen katholischen Katechismen, Religionshandbüchern und dogmatischen Werken finden. Wer also immer wieder jenen alten Vorwurf gegen die Kirche erhebt, beweist seine Unkenntnis und insbesondere auch einen Mangel an richtigem historischen Urteil; er versteht es ja nicht, die Lehre einer bestehenden Religionsgemeinschaft nach ihren klaren, vor aller Welt offen liegenden Urkunden richtig aufzufassen.

Definition des hl. Augustinus: „Omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est“[1]). Was aber dieses „sacrificium invisibile“ ist, lehrt klar der hl. Thomas: „Invisibile sacrificium est quo homo Deo spiritum suum offert secundum illud ps. 50 [v. 19]: „Sacrificium Deo spiritus contribulatus“[2]); an einer andern Stelle sagt der hl. Lehrer: „Significat sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium quo anima seipsam offert Deo . . . quia . . . exteriores actus religionis ad interiores ordinantur; anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis“[3]). Nach dem Gesagten besteht das innere Opfer nicht in jedem beliebigen inneren Akt der Religion (z. B. Anbetung, Gebet einfachhin), sondern in dem vorzüglichsten und vornehmsten der inneren religiösen Akte, durch welchen wir Gott, dem wir durch die Schöpfung ganz angehören und der allein unser Ziel ist, auch faktisch als Ursprung und Ziel anerkennen und ihm uns ganz zu eigen geben. Es geht aus dieser Begriffsbestimmung hervor, daß dieses „innere Opfer“, „solche Opfergesinnung . . . für sich schon inneres Gebet ist“[4]). Ja sie ist wegen ihres latreutischen Gehaltes in ganz vorzüglichem Sinne ein Gebet. Ein vollendetes Muster eines solchen Gebetes, in welchem das innere Opfer der Seele zum Ausdruck gelangt, also eines Opfergebetes, bietet das berühmte Gebet im Exercitien-Buche des hl. Ignatius v. Loyola[5]): „Suscipe Domine universam meam libertatem, accipe memoriam intellectum atque voluntatem omnem. Quidquid habeo vel possideo, tu mihi largitus es; id tibi totum restituo ac tuae prorsus voluntati trado gubernandum.“ Das ist also das seiner Natur nach in Gebetsform erscheinende „sacrificium internum“, dessen sinnfälliger Ausdruck das äußere Opfer (sacrificium externum), auch schlechthin Opfer genannt, ist. Es gehört grade so zum Wesen des Opfers, wie die innere religiöse Gesinnung überhaupt zu irgend welcher Bethätigung der äußeren Religion. So erklären sich die zahlreichen Stellen des Alten Bundes, in welchen Gott die von ihm selbst eingesetzten Opfer

---

[1]) de civ. Dei 10, 5. — Diese Definition, welche auf das innerste Wesen des Opfers geht, ist immer vor Augen zu halten bei Besprechung sowohl des blutigen wie auch des unblutigen Opfers Christi, auch bei der Würdigung der Opfer des Alten Bundes. Viele wichtige Fragen finden nur durch sie befriedigende Lösung.

[2]) S. III p. qu. 22. a. 2 c. — [3]) S. II. II. qu. 85 a. 2 c.

[4]) Osw. 2, 185. — [5]) cont. ad amorem obtinendum punct. 1.

des Bundes zur Zeit, da dieser noch bestand, verwirft, weil eben bei den Opferern die innere Opfergesinnung sehr mangelhaft war oder gänzlich fehlte. So sehen wir David, da er von der Doppelschuld des Ehebruchs und Mordes sich erhebt, nicht auf rein äußere Opfer, sondern vornehmlich auf die innere Opfergesinnung vertrauen (Ps 50, 18 f.). Saul ward verworfen, weil er einseitig ein äußeres Opfer darbrachte, ohne die entsprechende demuts- und gehorsamsvolle Opfergesinnung. Also beides gehört zu einem Opfer: die innere Opfergesinnung, das Opfergebet, und die äußere Handlung als sichtbares Zeichen dieser Opfergesinnung.

Noch in anderer Weise ist mit dem Opfer ein Gebet verbunden. Das Opfer vollzieht sich durch eine äußere Handlung. Diese Handlung kann, wenigstens der Regel nach, an und für sich sehr wohl einem anderen Zwecke dienen. So konnte im Alten Bunde die Tötung eines Tieres an und für sich bloß ein Schlachten sein. Wodurch erscheint nun eine solche Tötung äußerlich als Opfer gekennzeichnet? Es kann das in mannigfacher Weise geschehen: durch die Tötung an einem hl. Ort, durch den besonderen dabei angewandten, gesetzlich vorgeschriebenen Ritus (Auflegung der Hände auf das Tier, Blutsprengung). Alle diese äußeren Zeichen würden die Tötung als ein Opfer erscheinen lassen und sie von einer gewöhnlichen Schlachtung unterscheiden. Unter allen äußeren Zeichen ragen aber bei den Menschen die Worte hervor; sie sind der klarste Ausdruck der Gedanken und Strebungen seiner Seele; und so kann nichts so gut und sicher eine Handlung als Opfer charakterisieren wie Worte. Es könnten das an und für sich einfach deklaratorische Worte sein, z. B.: „Ich bringe jetzt ein Opfer dar“; aber am einfachsten, natürlichsten und vollkommensten werden hier ihren Zweck Worte erfüllen, die, wie die ganze Opferhandlung, an Gott gerichtet sind: ein äußeres Opfergebet wird am besten und vollkommensten die Handlung als Opferhandlung charakterisieren [1].

---

[1] Es ist eine quaestio disputata, ob die alttestamentlichen Opfer mit Opfergebeten verbunden waren. Das „rogabit pro eo sacerdos“ kann nach dem Hebräischen כִּפֶּר auch von der thatsächlichen Bitte und Sühne durch das Opfer gedeutet werden. Doch neigen viele Erklärer zur Annahme eines eigentlichen Gebetes hin. Keppler 221; Oswald 2, 85: „Angemessen wenigstens muß es erscheinen, daß bei einem vollendeten Opfer ebenso das Ziel der Opferhandlung, wie die Absicht des Opfernden durch das die Aktion liturgisch begleitende Wort deutlicher noch und bestimmter, als es durch die bloße Handlung geschehen kann, bekundet werde.“

So ergäbe sich eine doppelte Unterscheidung: einmal zwischen dem inneren Opfer oder Opfergebet und der äußeren Opferhandlung, und in dieser wieder zwischen der rein materiellen Handlung und jenen äußeren Umständen, welche sie als Opferhandlung erscheinen lassen; unter diesen steht an erster Stelle das Opfergebet. — Es besteht also eine vollständige Analogie mit dem Sakrament. Dem inneren Opfergebet entspricht die Intention des minister; der rein materiellen äußeren Opferhandlung die materia proxima (z. B. bei der Taufe: Abwaschung mit Wasser), dem äußeren Opfergebet die Form oder die Worte. Nur sind beim Opfer, wie schon gesagt, Worte nicht notwendig, wohl aber bei den Sakramenten, ein einziges ausgenommen: die Ehe wegen ihrer besonderen Stellung als zum Sakrament erhobener natürlicher Vertrag; bei ihr genügen verba aequivalentia. Nur in dem Falle sind auch zum Opfer unbedingt Worte erforderlich, wenn, wie es bei der Eucharistie der Fall ist, ein Opfer zugleich Sakrament ist. — Aus den gegebenen Erläuterungen ergiebt sich die hohe Bedeutung der Opfergebete, die, auf das innigste mit dem äußeren Opferakt verbunden, mit ihm zusammen eigentlich das Opfer bilden. Sie bilden ein einheitliches Ganze. Diese innige Verbindung mit dem welterlösenden Opfer macht ihre Größe aus; es ist unsere Pflicht, sie genau zu betrachten. Vergessen wir auch nicht, daß das Opfer der höchste einer Kreatur mögliche Akt der Latrie, der Anbetung Gottes, ist; an diesem Charakter hat das Opfergebet, zumal das innere, vollen Anteil. So liegt in dem Opfergebete Christi die vollkommenste Anbetung der göttlichen Majestät. Betrachten wir jetzt die einzelnen Opfergebete unseres großen Hohenpriesters und Opferlammes, so wie sie der Reihe nach von unserm großen Beter verrichtet wurden!

Das Opfergebet beim Eintritt in die Welt.

Heb 10, 5. *Διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει· θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας· σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι·* 6. *ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ηὐδόκησας·* 7. *τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς τὸ θέλημά σου.* 8. *ἀνώτερον λέγων ὅτι θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ ηὐδόκησας αἵτινες κατὰ νόμον προσφέρονται,* 9. *τότε*

Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: „Opfer und Gaben hast Du nicht gewollt, einen Leib aber hast Du mir bereitet. 6. An Brand- und Sündopfern fandest Du kein Wohlgefallen. 7. Da sprach ich: „Siehe, ich komme (in der Buchrolle steht von mir geschrieben) Deinen Willen zu thun, o Gott!“ 8. Während er zuvor gesagt: „Opfer und Gaben und Brand- und Sündopfer hast Du nicht gewollt

εἴρηκεν· ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ. 10. *ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.*

und hast kein Wohlgefallen" an dem, was dem Gesetze gemäß dargebracht wird, 9. „alsdann", sprach er: „Siehe, ich komme, o Gott, Deinen Willen zu thun." Er hebt also das Erste auf, um das Andere festzusetzen. 10. In diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Christi ein für allemal.

Der hl. Apostel Paulus giebt hier von Ps 39, 7—9 eine Deutung auf Christus und belehrt uns so über den messianischen Charakter dieser Stelle [1]. Nach den meisten Auslegern ist der Psalm typisch-messianisch. Direkt geht er auf David, welcher nach der Überschrift Verfasser dieses Liedes ist; er hat den Psalm wahrscheinlich auf der Flucht vor seinem Sohne Absalom (oder auch vor Saul) gebetet. Wir erklären dieses hl. Lied für unseren Zweck, soweit es der Apostel giebt; doch greifen wir auf den Urtext und den Litteralsinn dieses messianischen Opfergebetes zurück.

Sofort bei der Inkarnation, kaum daß sein Herz im ersten freudigen Dank und Lobpreis dem Vater entgegengejubelt hat, spricht der Heiland dieses Gebet, wenn auch nicht dem Worte, so doch dem Sinne nach. In tiefster Verborgenheit, in der Stille der gottmenschlichen Seele ward es verrichtet. Darum offenbart es auch kein Evangelist, sondern der hl. Paulus. — Der Heiland spricht von Opfern und Gaben, von Brand- und Sündopfern, welche Gott nicht will.

Es werden vier Klassen der durch das mosaische Gesetz (im Leviticus) vorgeschriebenen Opfer aufgezählt:

1. *θυσία* (V. hier hostia, im Levit. hostia pacificorum, זֶבַח) Friedopfer;
2. *προσφορά* (V. hier oblatio, im Levit. oblatio sacrificii מִנְחָה) Speiseopfer, unblutiges Opfer;
3. *ὁλοκαύτωμα* (V. holocaustum, עֹלָה) Brandopfer;
4. *περὶ ἁμαρτίας* (V. pro peccatis [2]), im Levit. sacrificium pro peccato, חַטָּאת) Sündopfer.

Außer diesen kennt das mosaische Gesetz noch eine fünfte Art von Opfern: das sacrificium pro delicto, אָשָׁם, Schuldopfer.

---

[1]) Näheres bei Zill S. 504.

[2]) In der Vulg. (holocautomata pro peccato) muß die Partikel „et" ergänzt gedacht werden: „Brand- und Sündopfer".

Auch dieses ist in der Nennung der von Gott nicht gewollten Opfer bei dem Sündopfer einbegriffen. Daß wirklich alle Opfer des Alten Bundes ausgeschlossen werden, geht vor allem klar hervor aus der Nennung einer neuen Opfergabe; diese wäre nicht notwendig, wenn irgend eines der alten Opfer von Gott noch gewollt wäre. Die Ausschließung der Opfer des Alten Bundes hat für David, auf den der Psalm nach dem Litteralsinn geht, nicht absolute Geltung; nur von dem Flüchtling verlangte Gott für damals keine äußeren Opfer. Später sehen wir David wieder solche darbringen. Was Gott wegen der Not des königlichen Beters für kurze Zeit nicht wollte, das weist er absolut und für immer ab, da das Opferlamm des Neuen Bundes erscheint. Da gilt in seinem Vollsinn das: „Opfer und Gaben hast Du nicht gewollt . . . An Brand- und Sündopfern hattest Du kein Wohlgefallen."

Den alten Opfergaben stellt der Heiland eine neue gegenüber: „Einen Leib hast Du mir bereitet" (so Heb. in Anlehnung an die LXX), anders im hebr. Psalmen-Text: „Ohren hast du mir gegraben (bereitet)" [1]) (oder nach andern „hast du mir durchbohrt"). Nach dem hebräischen Text wird der Gehorsam gegen Gott betont; „Du hast mir Ohren gegraben" ist soviel als: „Du gabst mir Ohren", d. h. die Fähigkeit zu hören, deinen Willen zu vernehmen, ihn zu erfüllen [2]). Damit wird von David angesichts der Unmöglichkeit, ein äußeres Opfer darzubringen, das auch jetzt mögliche innere Opfer betont. David bildet so einen vollständigen Gegensatz zu Saul, der über der Gier nach einem bloß äußeren Opfer das innere vergaß und darum von Samuel im Auftrage Gottes hören mußte: „Will der Herr etwa Brand- und Schlachtopfer, und nicht vielmehr, daß der Stimme des Herrn Gehorsam geleistet werde? Denn Gehorsam ist besser als Schlachtopfer, und folgen mehr wert als das Fett der Widder opfern" [3]). — In der Lesart „Ohren hast du mir durchbohrt" hätten wir eine Anspielung auf die Cäremonie bei der Annahme eines Knechtes auf immer; diesem wurde mit einem Pfriemen

---

[1]) Vulg.: „aures autem perfecisti mihi". Zill: „der Ausdruck כָּרָה vom Graben eines Brunnens, einer Grube gebraucht, ist ein passendes Bild vom Schaffen der Ohren; denn wegen der Höhlung derselben konnte die Organisation derselben als ein Graben bezeichnet werden."

[2]) Zill Hebräerbrief 504.

[3]) 1 Kge 15, 22.

das Ohr durchbohrt[1]). Danach würde David sagen: „Du hast mich zu deinem beständigen Knecht angenommen.“ Der Sinn würde auch hier derselbe bleiben, da dem äußeren Opfer die Knechtschaft Gottes entgegengestellt wird, die vorzugsweise in inneren Akten besteht, die hier hervorgehoben werden.

Der hl. Paulus aber liest: „Leib“ statt „Ohren“. Er folgt der LXX, in der wahrscheinlich das „ὠτία“ mit „σῶμα“ verwechselt wurde. Auch diese Lesart paßt sehr wohl in das messianische Opfergebet; nur wird dann im Gegensatz zu dem äußeren Opfer hauptsächlich das innere betont. In der LXX-Lesart: „Einen Leib hast Du mir bereitet“ wird den alten Opfern direkt das Opfer des Leibes Christi entgegengestellt, doch so, daß auch hier die Seele des Opfers im Nachfolgenden ausdrücklich hervorgehoben wird („Ich komme Deinen Willen zu thun . . . Dein Gesetz ist in meines Herzens Mitte“). So wird allen Opfern des Alten Bundes, die Gott nicht mehr will (und zwar nach der messianischen Deutung des Psalmes ganz und gar nicht mehr will), das eine innerlich und äußerlich vollkommene Opfer entgegengestellt: Der Leib Jesu Christi, dessen Seele allezeit auf Gott hörte und so das geistige Opfer vollständiger Selbsthingabe ihm darbrachte. Statt der vielgestaltigen Opfer des Alten Bundes bietet der Messias seinem Gott und Vater sich als Fried- und Speiseopfer, als Brand- und Sündopfer für die Sünden der Welt an[2]). So „hebt er“ wirklich, wie der inspirirte Exeget, der hl. Paulus, hinzufügt, „das Erste auf, um das Zweite festzusetzen“.

Zu diesem inneren Gehorsam, der eigentlichen Seele des Opfers, erklärt sich der Heiland in den schönen Worten bereit: „Da sprach ich, siehe! ich komme (in der Buchrolle steht von mir geschrieben), Deinen Willen zu thun, o Gott!“ — Unter der Bücherrolle ist das Gesetz zu verstehen, welches auch dem theokratischen König strengen Gehorsam gegen Gott vorschreibt. „Auf Christus angewandt, ist dieser Wille [Gottes] nicht bloß der im Dekalog [und dem übrigen Gesetz] formulierte, sondern auch und zwar zunächst der ratschlußmäßige Wille in Ansehung des Opfertodes Christi behufs Erlösung der Welt, wie aus V. 10

---

[1]) Exod. 21, 5 f.

[2]) Man kann hierauf die schöne Sekret Dom. VII. post Pentec. beziehen: „Deus qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti.“

ersichtlich ist“ [1]). Die Betonung des Willens Gottes und der Unterwerfung unter denselben, die uns hier bei Christus zuerst begegnet, ist charakteristisch für die Opfergebete Christi überhaupt. Mit dem Willen giebt der Mensch sich ganz hin, bringt sich ganz zum Opfer. Der Heiland, der „vom Himmel herabgestiegen ist, nicht damit er seinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat“ (Jo 6, 38), drückt in dem Opfergebete am Ölberg die Opferidee gradezu aus als Unterwerfung seines Willens unter den Willen des Vaters: „Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe“ [2]). Darum stellt schon der hl. Ambrosius in seiner Erklärung zu unserem Psalm [3]) beide Opfergebete zusammen: „Divinitatis mihi tecum, Pater, una voluntas est. Et quia una voluntas, una substantia est. Sed alia vox carnis et tamen ad voluntatem Dei et ipsa consensit dicens: „Non quod ego volo, sed quod tu vis.“ — Was der hl. Paulus über die Bedeutung dieses Gebetes für das Heilswerk hinzufügt, muß später erklärt werden.

Wir haben hier das erste Opfergebet des Gottmenschen. Klar und entschieden drückt er, eben in das Leben eingetreten, seinen festen Opferwillen aus. Damit hat er selbst sich zum Opferlamm eingeweiht und geistiger Weise jene symbolische Handauflegung vorgenommen, durch welche das vor Jehovah, d. h. sein Heiligtum, geführte Opfertier, in sich selbst schuldlos, symbolisch mit der Sünde belastet wird. Christus, das makellose, nicht der Erlösung bedürftige Haupt der zu erlösenden schuldbeladenen Menschheit, substituierte sich selbst für die Menschheit, indem er als Vertreter dieser Menschheit sich als dem für diese Menschheit zu schlachtenden Opferlamm geistiger Weise die Hand auflegte. Damit war er ein für alle Mal durch dieses innere geistige Opfer auch zum äußeren Opfer bestimmt. Das hindert nicht, daß dieser Opferakt des öfteren ausgesprochen wird. Wir werden sehen, daß Christus sein Opfergebet wieder-

[1]) Thalhofer Psalmen 2. A. S. 196.

[2]) Dieser Wille Gottes ist aber nicht als Befehl an die Menschheit Christi aufzufassen. Mit einem strikten „praeceptum moriendi“ läßt sich die Freiheit und folglich die Verdienstlichkeit des Opfertodes Christi schwerlich vereinigen. Die Dogmatiker beweisen aus unserer Stelle das Selbstbewußtsein Christi von Anfang seines irdischen Daseins an (Scheeben 3. 177), ebenso die Verdienstlichkeit seiner Handlungen vom ersten Augenblicke seines Lebens an (Suar. d. 39 s. 3). — [3]) n. 18.

holt. Es erscheint auch eine solche Wiederholung recht angemessen in Herz und Mund des großen Beters, dessen Seele sich oft mit diesem großen Opfer beschäftigen mußte, dessentwegen er recht eigentlich in diese Welt gekommen ist. Ja, im Verein mit der steten Anbetung und dem steten Lobpreis Gottes, dürfen wir es als das tägliche Gebet seines Lebens betrachten. Christus sprach sein Opfergebet „im Augenblick der Inkarnation und darnach alle Tage seines Lebens" [1]). So wird es besonders zum Throne Gottes emporgestiegen sein bei der ersten Vergießung seines Blutes bei der Beschneidung, bei seiner Darstellung im Tempel, die beide Vorbilder, ja in einem gewissen Sinne reale Anticipationen seines Kreuzesopfers waren; ebenso bei seiner Teilnahme an den Opfern des Alten Bundes, namentlich den blutigen, die ja alle ihn vorbildeten: „per occisionem animalium significabatur occisio Christi"; besonders aber bei jedem Passah-Mahl, da dieses Opfer das vollkommenste Vorbild seines Opfers war. Auch wenn sein Auge auf jene Stätten fiel, an denen er leiden und sich opfern wollte, stieg in ihm naturgemäß das Opfergebet zum Vater empor. So mag er auch am Ölberg, der ihn oft beten sah, während seines öffentlichen Lebens die Gedanken jener letzten großen Gebetsnacht dem Vater vorgetragen, sich als Opfer für die Sünden der Welt angeboten haben. Auch manche der im Evangelium erzählten Gebete mögen neben ihrem anderen nächsten Inhalt, den wir aus den begleitenden Umständen erschließen, das innere Opfer des Sohnes Gottes zum Vater emporgetragen haben [2]). — Doch wenden wir uns zu den übrigen von der hl. Schrift ausdrücklich überlieferten Opfergebeten!

Das hohepriesterliche Gebet [3]).

Unmittelbar vor seinem Opfer hören wir Christus beten und durch Opfergebet die Opferhandlung einleiten. Es sind uns zwei unmittelbar vor seinem Leiden gesprochene Gebete überliefert, das hohepriesterliche Gebet und das Ölbergsgebet. — In

---

[1]) Thalhofer.

[2]) So findet z. B. Grimm den Opfercharakter auch im Gebet vor der Apostelwahl (3, 85) und vor der Einsetzung der Eucharistie (3, 441 f.). Knabenbauer deutet diesen Charakter an beim Gebet bei der Taufe.

[3]) Bei der Besprechung desselben folgen wir meist den trefflichen Ausführungen Keppler's in „Unseres Herrn Trost" 219—301. Hier kommt beson-

dem Namen „hohepriesterliches Gebet“ [1]) stimmen die Neueren durchweg überein. Er besteht seit Chyträus († 1600). Die besondere Beziehung dieses Gebetes zum Hohepriestertum Christi ward schon früher erkannt, im Mittelalter von Rupertus von Deutz, bei den Vätern von Cyrillus von Alexandrien und Fulgentius. Worin besteht diese Beziehung? Woher kommt es, daß von so vielen grade dieses eine Gebet unseres Hohenpriesters das hohepriesterliche genannt wurde? Wir geben (nach Keppler a. a. O.) die verschiedenen Antworten auf diese Frage:

1) Einige dachten nur an die zweite Funktion des Priesters, das Gebet, und wollten den Namen „hohepriesterliches Gebet“ dadurch begründet wissen, daß unser Hohepriester hier für Apostel und Gläubige bete. — Dabei bleibt die Verklärungsbitte unerklärt; ferner scheint dieser Ansicht entgegenzustehen, daß wenigstens eine äußerliche Beziehung zur Hauptfunktion des Priesters, dem Opfer, besteht.

---

ders die Einleitung (219—33) in Betracht. Außer ihm schrieben Monographieen über dieses Gebet: Brunner Seb., Das hohepriesterliche Gebet (Homilien) 1856; Niepmann, Das hohepriesterliche Gebet, Cöln. 1874; Schmieder, Das hohepriesterliche Gebet (20 Betrachtungen), Hamburg. 1884; Steinmeyer, Das hohepriesterliche Gebet (Beiträge zum Verständnis des johanneischen Evangeliums I.) 1886; Steinmetz, Das hohepriesterliche Gebet unseres Herrn Jesu Christi, Eisleben. 1892. Von älteren Arbeiten sind zu nennen: Freylinghausen, Das hohepriesterliche Gebet unseres Heilands, 2. Aufl. 1725; Francke, Betrachtungen über das hohepriesterliche Gebet, 1738; Grabe, Die letzten Reden Jesu bearbeitet nach J. M. Götze, 1878. — Wir betrachten an dieser Stelle das hohepriesterliche Gebet nur nach seinem Gesamtcharakter; die Einzelerklärung folgt in den drei nächsten Abschnitten.

[3]) Goltz 30 sieht in dem hohepriesterlichen Gebet „eine schriftstellerische Komposition des Evangelisten“; andererseits nennt er es „nicht eine ganz freie Erfindung, sondern eine treue geschichtliche Überlieferung wenigstens über den Charakter der Gebete des Herrn in seinen letzten Tagen“ (34). Er verweist auf die spezifisch johanneischen Begriffe: *ὥρα* (V. 1), *δοξάζειν*, *ἐξουσία*, *ζωὴ αἰώνιος*, *γινώσκειν*, *ὄνομα*, *κόσμος*, *ἐκ τοῦ κόσμου τηρεῖν*, *παρὰ σοῦ ἐξῆλθον*, *ἀλήθεια*, *τελειόω*, *θεωρεῖν*, *γνωρίζειν*. Aber diese Ausdrücke sind durchaus nicht alle spezifisch johanneisch. Bezüglich *ὥρα* z. B. sei an das Ölbergsgebet der Synoptiker erinnert; fernerhin sind diejenigen Wendungen, welche vorzugsweise bei Jo vorkommen, nicht seine Ausdrücke, sondern zumeist Worte des Heilandes in seinen Reden. So läßt Goltz selbst (S. 32 Anm.) Begriffe „wie *γνωρίζειν* oder *γνῶσις*, *ζωὴ αἰώνιος*, *μόνος ἀληθινὸς θεός*, *φανερόω* und dgl. zum Teil wohl von Jesus selbst herrühren.“ Goltz nimmt hier keinen festen Standpunkt ein. Eine eingehende Besprechung dieser Einwände geht über den Rahmen unserer Arbeit hinaus (S. 6 Anm.).

2) Andere suchten in dem Gebete selbst den Opfercharakter und sagten, Christus bringe sich in diesem Gebete mit seinem Volke zum Opfer dar. Ein solches Opfergebet wäre noch kein äußeres Opfer, und wenn es nicht in Beziehung zu diesem gedacht wird, hätten wir es auch hier noch nicht mit der Hauptfunktion des Priesters zu thun. Zudem ist wohl von einem Opfer Christi, nirgendwo aber von einem Opfer der Apostel und der Gläubigen die Rede.

3) Wieder andere gehen zurück auf die priesterliche Hauptfunktion, also hier das Opfer Christi, aber sie statuieren eine bloß äußere Verbindung; es sei ein Gebet, gesprochen vor dem Opfer, in welchem auch des Opfers gedacht wird. -- Doch dann könnte man andere Gebete, wie das Ölbergsgebet und die Gebete am Kreuze, welche dem Kreuzesopfer äußerlich näher stehen, mit größerem Recht hohepriesterliche Gebete nennen; zudem scheint eine bloß äußerliche Verbindung mit der hohepriesterlichen Centralfunktion den Namen des hohepriesterlichen Gebetes nicht zu rechtfertigen.

4) Große Denker fanden in dem Gebete eine innere Beziehung zum Kreuzesopfer, zur Haupthandlung unseres großen Hohenpriesters. „Es ist ein mit dem Todesopfer organisch zusammenhängendes Gebet, ein Opfergebet in dem Sinne, daß es das Opfer vorbereitet, einleitet, segnet." (Keppler) Diesen Charakter betont schon Cyrillus. Dem Alexandriner ist auch sonst das Hohepriestertum Christi eine Lieblingsidee; an unserer Stelle hebt er diesen Gedanken in ganz besonderer Weise hervor. Der Wichtigkeit der Sache wegen geben wir seine Bemerkungen ausführlich wieder. (Zu Jo 17, 2) „Weil er der Hohepriester unserer Seelen ist, insofern er als Mensch erschien, darum spricht er von uns, um in uns die Überzeugung zu wecken, daß er auch jetzt die Sühne für unsere Sünden und unser gerechter Anwalt nach dem Worte des Jo ist; . . . er betet für uns um Gutes als Mittler und Hoherpriester *(ὡς μεσίτης καὶ ἀρχιερεύς)*". (Zu 17, 9) „Es vermittelt wieder als Mensch der Schiedsrichter und Mittler Gottes und der Menschen, unser wirklich großer und allheiliger Hoherpriester; er besänftigt durch seine Bitten den Geist seines Vaters, indem er sich für uns zum Opfer bringt. Er selbst ist Opfer, er selbst auch Priester, er selbst Mittler, er selbst das makellose Opfer, das wahre Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt. Erhaben über die gesetzlichen Vorbilder erschien in der letzten

Zeit als Hoherpriester und Mittler Christus und bittet für uns als Mensch." (Zu 17, 16) „Wiederum zeigt er hier ganz augenfällig, für wen er zu Gott spricht und den Vater bittet . . . als Mittler, Hoherpriester und Anwalt nach der hl. Schrift *(μεσίτης τε καὶ ἀρχιερεὺς καὶ παράκλητος κατὰ τὴν ἁγίαν γραφήν)*." Der hl. Cyrillus bringt in diesen Worten stets die beiden priesterlichen Funktionen, Opfer und Gebet, zu einander in Beziehung. Klarer noch als Cyrillus hat diesen Charakter des hohepriesterlichen Gebetes der hl. Bischof Fulgentius von Ruspe ausgesprochen [1]: „Hoc [ut unum corpus simus] autem ut tempore sacrificii postulemus, saluberrimum habemus nostri Salvatoris exemplum, qui hoc nos in commemoratione mortis eius poscere voluit, quod nobis ipse verus Pontifex morti proximus postulavit inter alia dicens: „Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos" et paulo post: „Non pro eis autem rogo tantum sed et pro eis qui credituri sunt etc. . . . ut sint consummati in unum". Hoc ergo nobis poscimus, cum corpus et sanguinem Christi offerimus quod pro nobis poposcit, quando se pro nobis offerre dignatus est. Nam recense evangelium et invenies Redemptorem nostrum ista oratione completa ingressum in hortum et statim Judaeorum manibus comprehensum. Attamen post coenam, in qua discipulis sacramentum sui corporis et sanguinis dedit, istam pro suis fidelibus orationem Salvator effudit, ostendens hoc nos maxime tempore sacrificii orare debere, quod ipse sacrificandi regulam constituens dignatus est Summus Pontifex postulare." Rupertus [2]: „Orat Pontifex ipse et hostia salutaris." So charakterisieren die Alten das hohepriesterliche Gebet gradezu als das Opfergebet des Hohenpriesters des Kreuzesopfers. Ihnen folgen die Neueren [3]. Oswald [4]) sagt: „Wünscht man . . . in dem die Opferung begleitenden Gebetsausdruck das Moment fürbittender Intercession schärfer hervorgehoben, so verweisen wir auf das unaussprechlich erhabene, wundervoll innige Gebet unseres Herrn bei Jo 17, welches, an den

---

[1]) fr. 28 ex. l. 8. de missione Filii et Spiritus Sancti. Cassian coll. 9, 17 weist wenigstens auf den umfassenden Gehalt dieser „oratio perfecta" hin, ohne freilich ihre Beziehung zum Opfer zu erwähnen.

[2]) M 169, 757 (zu V. 13; vgl. auch seine Worte zu V. 26).

[3]) Knabenbauer in Jo S. 487 ff.

[4]) 2, 186; Scheeben 3, 439: „in dem hohepriesterlichen Gebet im Coenaculum, in welchem er sich die Opferweihe gab (Jo 17, bes. V. 19)".

Schluß der sogenannten Abschiedsreden gestellt, darum das hohepriesterliche Gebet pflegt genannt zu werden, weil es dem Opferleiden Christi mit seiner Spitze, dem Opfertode, unmittelbar vorangeht und dasselbe prologisch einleitet. Im Gefühl seiner Verherrlichung, welche er durch seinen Tod erreichen wird, und mit der Weihe eines Schlachtopfers, welches sich im hellsten Bewußtsein, aber in reinster Absicht staunenswertester Liebe in den Tod stürzt, bittet der Heiland für seine Jünger, bittet für die ganze Welt in Gegenwart und Zukunft, bittet, daß das große Werk, so bevorsteht, zu ihrer Heiligung gereichen möge. Im Gebet der Widmung weiht er sich für sie alle zum Totenopfer ein (V. 19): „für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt werden".

In der That trägt das erhabene Gebet ganz den Charakter eines hohepriesterlichen Opfergebetes. — Es wird unmittelbar vor dem Leiden gesprochen, da der Heiland sich noch in voller Freiheit befindet. Die einzelnen Bitten desselben erscheinen als Opferbitten. Schon der Anfang: „Die Stunde ist gekommen" stellt das ganze folgende Gebet auch in innere Beziehung zu der Opfer- und Leidensstunde. Nach dieser allgemeinen Motivierung hebt das Gebet mit seiner dreifachen Teilung an. Für sich erbittet der Heiland die Verherrlichung. Wie die Einzelerklärung zeigen muß, ist diese Verherrlichung keine andere, als jene, welche in dem Leiden und durch das Leiden bewirkt wird; diese Bitte „fleht sonach in erster Linie um huldvolle Annahme des Todesopfers", „um die Verherrlichung während der Opferdarbringung" und „nach dem Opfer" [1]). Diese Bitte „bedeutet vor allem das, daß der Hohepriester Feuer vom Himmel, Feuer der Verklärung auf sein Opfer herabruft, um Entgegennahme desselben bittet." Auch der höchste Zweck jedes Opfers, die Verherrlichung Gottes, wird in der Verherrlichungsbitte klar ausgesprochen [2]). Es ist die hier erbetene Verherrlichung einmal etwas mit dem Opfer Verbundenes: die Annahme des Opfers seitens Gottes und das Zeichen dieser Annahme, die Verherrlichung des Opfernden; so wird sie im Opfergebet direkt erbeten. Zum andern ist diese Verherrlichung, so weit sie nach dem Opfertode sich vollzieht in der glorreichen Fahrt zur Vorhölle, in Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes, eine

[1]) Keppler 236. 246. — [2]) a. a. O. 222.

Frucht des Opfertodes und so mehr indirekt im hohepriesterlichen Gebet, als Opfergebet betrachtet, erbeten [1]. Es wäre aber unrichtig zu sagen, Christus habe sein Opfer und folglich auch sein Opfergebet für sich dargebracht. Christus hat wohl als Frucht seines Leidens die Verherrlichung nach dem Leiden empfangen. Aber darum hat er nicht für sich das Opfer und das mit diesem verbundene Opfergebet dargebracht. Er bedurfte für sich des Opfers nicht. Wenn er in dem hohepriesterlichen Gebet als Opfergebet auch für sich betet, so hat diese Fürbitte einen ganz andern Charakter als die Fürbitte für die Apostel und die Gläubigen. Auch für sich betet Christus nicht seinetwegen, sondern unsertwegen; er betet eben als unser Hoherpriester um die Annahme des nur für uns dargebrachten Opfers bei Gott. Eine solche Annahme steht bei Gott dem Dreieinigen allein; diese Annahme ist Christus durch die Thatsache seiner Menschwerdung und ihren von Gott bestimmten Zweck gesichert; es ist aber höchst angemessen, daß er sie in der Opferstunde noch einmal feierlich von Gott erbittet. — Nach dieser ersten Bitte schickt sich der gottmenschliche Hohepriester an, seine Opferintention zu formulieren. Gleichwie seine Priester für jedes hl. Meßopfer ihre Opferintention machen, so geschieht dies jetzt durch den großen Hohenpriester des Neuen Bundes; seine Opferintention ist umfassend, sie geht auf die Apostel und in ihnen auf alle diejenigen, die zur Leitung seiner Kirche berufen sind, sie geht dann auf alle Gläubigen, ja auf die ganze Welt. Klar drückt er auch seinen Opferwillen in jenen Worten aus, in welchen das hohepriesterliche Gebet als Opfergebet seinen Höhepunkt erreicht: „Für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien.“ Diese Worte, mit denen die Fürbitte für die Apostel abschließt, gelten nicht etwa bloß für diese, sondern auch für alle übrigen. Denn so leitet der Heiland im unmittelbaren Anschluß an diese Worte die dritte Bitte ein: „Aber nicht für sie allein bitte ich, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden“; und wie aus dem folgenden hervorgeht, ist selbst die „Welt“ nicht von dieser Opferbitte ausgeschlossen. Dieses „ich heilige mich selbst“ kommt uns, die wir ganz im Neuen Bunde stehen, im Munde Christi fremdartig

---

[1]) Keppler 246 bezieht auf die Verherrlichung während des Opfers „mehr“ das erste *δόξασον*, auf die Verherrlichung nach dem Opfer mehr das zweite. Wesentlich für das Opfergebet ist das erste. Siehe den folgenden Abschnitt.

vor; wir denken ja bei Heiligung an die innere Heiligung durch Mitteilung der Gnade des hl. Geistes an die Seele. Anders war es für die nächsten Zeugen der Rede Christi, die im jüdischen Gesetz aufgewachsenen Apostel. Im mosaischen Gesetze ist „heiligen" (ἁγιάζω, sanctifico, hebr. הִקְדִּישׁ) geradezu der stehende Terminus für die Heiligung einer Gabe durch vollständige Hingabe an Gott, für das Opfer, geworden; „ich heilige mich" mußte der im Gesetze aufgewachsene Jude als „ich opfere mich" auffassen. Bei einer geschöpflichen Person wäre es möglich, an eine andere Art der Heiligung zu denken, indem sie nämlich „in die Gott eigentümliche Stellung zur Welt und zur Sünde, in ein Gemeinschaftsverhältnis zu Gott versetzt wird." Bei Christus ist dieser Sinn vollständig ausgeschlossen, weil bei ihm „von einer Versetzung in die Gottesgemeinschaft keine Rede sein kann, da er in dieser Gemeinschaft von Ewigkeit lebt" [1]). Auch weisen fast alle Ausleger [2]) diese Deutung zurück und erklären die Selbstheiligung als die Selbstopferung des Gottmenschen. — Das Praesens kann man rechtfertigen mit „der unmittelbaren Nähe des Todes" und mit der soeben vollzogenen „unblutigen Anticipation des Kreuzesopfers" [3]). Doch kommt es dann nicht zur ganzen Geltung. Seine volle, wirkliche Rechtfertigung und Begründung erhält es als Opfergebet. Das Opfergebet ist eben mit dem äußeren Opfer organisch verbunden, es bildet mit ihm, selbst wenn (wie in unserem Falle) eine physische Teilung vorliegt, eine moralische Einheit. Opfergebet und äußerer Opferakt sind eben ein Ganzes. In diesem Lichte betrachtet, würde ein „ich werde mich opfern" sogar unkorrekt erscheinen; der Hohepriester, der mit dem Opfergebete wirklich sein Opfer beginnt, kann nur sagen: „Ich opfere mich". — Die Stellung dieses Opferwortes ist dogmatisch bedeutungsvoll. Es bildet den Abschluß der Fürbitte für die Jünger; einbeschlossen werden dann alle, welche durch die Jünger an Christus glauben werden. Damit ist die Art gekennzeichnet, in welcher nach Gottes und Christi Willen dieses Opfer sich auswirken wird: nicht durch private Mitteilung an den Einzelnen, sondern durch Mitteilung seitens der bestellten Organe, der Apostel und ihrer Nachfolger

---

[1]) Keppler 272. — [2]) Mald.: „Omnes prorsus auctores quos ego legerim interpretantur: Pro eis me in sacrificium offero".

[3]) Keppler 272.

im apostolischen Amte. Die Lehre von der Apostolicität der Kirche ist damit gegeben und folglich die Notwendigkeit irgend einer Zugehörigkeit zu dieser apostolischen Kirche, um an den Gnadenfrüchten der Selbstopferung Christi teilzunehmen. Denn Christus heiligt sich für die Apostel, aber nicht nur für sie, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an ihn glauben werden.

Mit diesem Opfercharakter, der seinen vollen Ausdruck in den Worten: „Für sie opfere ich mich selbst“ findet, ist das Wesen des hohepriesterlichen Gebetes gegeben, Alle anderen Eigentümlichkeiten dieses erhabenen Gebetes folgen aus diesem innersten Wesen, treten aber an Bedeutung vor diesem zurück. Das Opfer des Herrn vollzieht sich im blutigen Tod, in der Trennung der Seele vom Leibe, darum trägt das Gebet auch den Charakter eines Sterbegebetes [1]). Es ist somit dies Gebet der Abschluß seines irdischen Lebens, und so fügt sich passend ein die Ablegung der Rechenschaft vor Gott über alles, was er in diesem Leben gethan und erreicht hat [2]). Da er endlich bei seinem Tode die Jünger zurückläßt, so wird dieses Gebet zu einem Trostwort [3]), und zwar weit mehr und mächtiger als die drei Trost- und Abschiedsreden, deren Vollendung und herrliche Krone eben dieses Gebet bildet. Dieses Moment zeigt sich in allen Teilen des Gebetes, besonders aber im zweiten Teil, in der innigen Empfehlung der Jünger an den Vater. Weit mehr noch als die direkt an sie gerichteten Trostworte ihres Herrn muß diese Bitte die Jünger in der schmerzensreichen, wehmütigen Abschiedsstunde getröstet und erhoben haben. Doch, wir betonen es noch einmal, alle diese im Gebete wirklich enthaltenen Momente treten vor dem einen zurück, daß es das Opfergebet unseres Hohenpriesters ist, mit welchem er das welterlösende Opfer nicht etwa bloß vorbereitet, sondern wirklich beginnt. Das Kreuzesopfer nimmt mit dieser Opferweihe seinen Anfang. Der Hohepriester weiht sich jetzt laut, feierlich, unwiderruflich ein zum Opferlamm für die ganze Welt; es ist der größte und herrlichste liturgische Akt, der je verrichtet wurde.

---

[1]) S. hierzu Keppler, der diese Seiten des hohepriesterlichen Gebetes sehr schön beleuchtet S. 222 ff. Cornelius a Lapide nennt darum das Gebet den „Schwanengesang des Herrn voll Süße, Liebe und Begeisterung“.

[2]) Keppler 223; 275 f.; 295; 299. — [3]) Euth. zu Jo 17, 8.

Von jeher wetteiferten die Ausleger im Lob und Preise dieses gottmenschlichen Gebetes. Es ist alles zu seinem Lobe gesagt, wenn es als die Krone aller messianischen Gebete bezeichnet wird; diesen Namen verdient es, weil es als hohepriesterliches Opfergebet unzertrennlich mit der Centralfunktion des gottmenschlichen Lebens verbunden ist; daher auch sein umfassender Inhalt, weil der opfernde Hohepriester der Welt alle in seine Opferintention einschließt; in diesem großen „Memento" des Kreuzesopfers durfte keiner vergessen werden von dem, der für alle gekommen, für alle gestorben ist. So wurde denn das hohepriesterliche Gebet „das erhabenste Gebet, welches jemals menschlicher Lippe entströmte; sanfte Rührung, wehmütiger Ernst und eine Art von weihevollem Schwermut sind in dem Maße über seine Fassung ausgegossen, daß es uns unsern Hohepriester in der Größe sowohl seiner Opferfreudigkeit, aber auch in der Reinheit wahrhaft menschlicher Affektuosität ganz unvergleichlich vor die Seele führt, einen Hohenpriester, „der Mitleid haben kann mit menschlicher Schwäche, weil auch er von Schwäche umgeben" (Heb 5, 2) [1]).

Das Opfergebet am Ölberg.

Konkordanzbericht [2]): *προελθὼν μικρὸν θεὶς τὰ γόνατα ἔπιπτεν* (Mt *ἔπεσεν*) *ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσηύχετο (προσευχόμενος καὶ) ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἡ ὥρα καὶ ἔλεγεν (λέγων)· Αββᾶ ὁ πατήρ (πάτερ μου), εἰ δυνατόν ἐστιν* (Lc *βούλει*), *πάντα δυνατά σοι, παρένεγκε* (Mt *παρελθάτω*) *ἀπ᾽ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν (ἀλλ᾽) μὴ (οὐ) τὸ θέλημά μου, ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω (τί [ὥς] ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί [ὥς] σύ).*

Er ging ein wenig weiter, kniete nieder, fiel mit seinem Angesicht auf die Erde und betete, daß, wenn es möglich wäre, die Stunde vor ihm vorüberginge, und sprach: „Abba mein Vater, Dir ist alles möglich; wenn es möglich ist (wenn Du willst), nimm diesen Kelch weg von mir (gehe dieser Kelch an mir vorüber); jedoch nicht mein Wille, sondern der Deine geschehe (was [wie] ich will, sondern was [wie] Du)."

---

[1]) Oswald 2, 186. — Dem vergangenen Jahrhundert (Strauß, Baur, Weiße) blieb es vorbehalten, auch dieses Gebet anzugreifen „im Widerspruch gegen die Anschauungen der ganzen Christenheit und aller christlichen Jahrhunderte". Keppler 232.

[2]) Die Einzelberichte der Evangelisten s. oben S. 17 f. — Dieses Gebet überliefern nur die Synoptiker. Bei Jo findet sich ein Anklang in dem Worte an Petrus: „Soll ich den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?" (18, 11). Diese Worte wurden bald nach dem Ölbergsgebet gesprochen.

Καὶ πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν (λέγων)· πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν, ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω, γενηθήτω τὸ θέλημά σου . . .

Καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου, τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν. ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν. Καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο· καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν. Καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς κ. τ. λ.

Und wiederum ging er zum zweiten Mal hinweg und betete, indem er dieselben Worte sprach: „Mein Vater, wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe Dein Wille!"

Und er verließ sie und ging wieder hinweg und betete zum dritten Male, indem er die nämlichen Worte sprach. Es erschien ihm aber ein Engel vom Himmel und stärkte ihn. Und als ihn die Todesangst befiel, betete er inständiger. Und sein Schweiß ward wie Tropfen auf die Erde herabrinnenden Blutes. Und er stand auf vom Gebete.

Fast unmittelbar an das hohepriesterliche Gebet, nur getrennt von ihm durch den Weg im Kidronthal, der zum Garten Gethsemani führt, schließt sich ein anderes Opfergebet, das Opfergebet des Opferlammes des Kreuzesopfers am Ölberg. Beide Gebete gehören zusammen. Im Coenaculum vernahmen wir die majestätische Opferweihe des großen Hohenpriesters unserer Seelen, in Gethsemani lauschen wir dem Stöhnen des Opferlammes von Golgatha. Das ist ja dem Kreuzesopfer und folgerichtig auch dem eucharistischen vor allen von Gott gewollten Opfern eigen, daß sein Opferlamm ein vernünftiges Wesen ist [1]). Es gehört darum wesentlich zu diesem Opfer, daß der zu Opfernde in die Opferung einwilligt, die für ihn gleichbedeutend ist mit dem bittersten Leiden, dem grausamsten Tode. Wohl sind wir des Opferwillens unseres Opferlammes sicher; hat es doch soeben als Hoherpriester sich auch als Opferlamm erwähnt. Er sprach nicht nur „Ich opfere", sondern „Ich opfere mich selbst". Doch erscheint es immerhin angemessen, daß Jesus auch als Opferlamm eigens in einem Opfergebet seine Einwilligung zu der Leidensstunde giebt, die über ihn kommen soll. So entspricht das Gebet am Ölberg als Opfergebet des Opferlammes dem Opfergebet des Hohenpriesters im Coenaculum. Die „Kritik" findet in diesen Gebeten einen unversöhnlichen Gegensatz [2]). Viel besser als im

[1]) „hostiam . . . rationabilem". Canon Missae.

[2]) König 26: „L'antithèse ne peut être resolue: Gethsemané d'un côté; la prière sacerdotale de l'autre. Il faut choisir. Et les synoptiques ont tout pour eux."

Suchen von Gegensätzen würde sie ihre Kraft im Vereinigen dessen erproben, was die verschiedenen Evangelisten überliefern [1]).

Diesem Gebet des Herrn wohnen Zeugen bei; der Herr wollte deren haben, aber nur so viele, als nötig waren. Sie erscheinen darum in der gesetzlichen Dreizahl. Wohl alle Ausleger weisen darauf hin, daß diese drei, Petrus und die beiden Zebedäiden, auch die Herrlichkeit des Herrn bei der Verklärung schauten. — Der Heiland spricht sein Gebet drei Mal [2]). Auch dieses ist nicht ohne Bedeutung. Es wird so die Festigkeit und Entschiedenheit seines Opferwillens klar ausgedrückt. Hören wir seine Gebetsworte!

„Abba Vater (mein Vater) — wenn es möglich ist; alles ist Dir möglich. (Wenn Du willst)." — Die Evangelisten Mt und Lc geben die Bedingung in der Rede Christi direkt; Mc schickt sie in indirekter Rede voraus, Christus habe gebetet, die Stunde möchte vorübergehen, wenn es möglich wäre. Welche

---

[1]) Hilarius trin. 10, 42 sagt in Bezug auf diese beiden Gebete, die er freilich anders (beide als Fürbitte für die Apostel) erklärt: „Praestant . . . sibi mutuam Evangelia plenitudinem dum alia ex aliis, quia omnia unius Spiritus praedicatio sit, intelliguntur. Hanc enim tacitam ab omnibus pro Apostolis orationem Joannes maxime spiritualium causarum praedicator ostendit." — Siehe die schönen Ausführungen von Keppler 224 f.; 245. Er macht darauf aufmerksam, daß selbst die Verklärungsbitte des hohepriesterlichen Gebetes „mit einem Tropfen der Ölbergsstimmung gesalbt" ist. In der That zieht sich durch alle Abschiedsreden und auch durch das Schlußgebet ein unsagbar wehmütiger Zug; die Ölbergsstunde bereitet sich langsam vor. — Goltz S. 19 sagt: „Der Herr hat wirklich und in allem Ernst um die Abwendung der Todesstunde gebetet; er war sich nicht sicher, ob nicht Gott doch vielleicht noch einen leichteren Weg führen könne." Wir verweisen dem gegenüber auf das hohepriesterliche Gebet mit der klar ausgesprochenen Sicherheit des Opfers, ferner auf die zahlreichen klaren Voraussagungen des Leidens und der Auferstehung vom Tode bei den Synoptikern und Jo. Es konnte bei Christus auch nicht „alles innerlich Gewonnene für einen Augenblick schwankend werden". Das ist unmöglich wegen seines Personalcharakters und widerlegt sich für unseren Fall durch das Ölbergsgebet selbst, das mit der Bitte um Abwendung des Leidens vollste Ergebenheit in Gottes Willen vereinigt. Goltz faßt das ganze Gebet „recht menschlich auf" (das ist gewiß kein Fehler), aber so menschlich, daß man in dem Beter nicht mehr den Gottmenschen erkennt. Ebenso Holtzmann Theol. 1, 285 Anm. 2; Handkomm. 1, 175; Werner 393 f.

[2]) Mald.; Schanz: „Lc läßt die Unterscheidung fallen, um desto mehr durch eine gefühlvolle Darstellung zu wirken". — Theophyl. bezieht die Dreizahl auf den Erweis der wahren Menschheit Christi: „*προσηύξατο ἐκ τρίτου, βεβαιῶν τὸ ἀνθρώπινον· ἀληθείας γὰρ ἐνδεικτικὸς ὁ τρία ἀριθμὸς καὶ βεβαιώσεως.*" Ebenso die scholia vett. in Mt und schon Chrysost.

Möglichkeit ist gemeint, die absolute, nach der Gott alles möglich ist, oder die bedingte, nach welcher nur das möglich ist, was er zu thun beschlossen hat, jene Möglichkeit, die einem Dekrete seines Willens folgt? Die Worte Christi bei Mc: *„πάντα δυνατά σοι“* scheinen auf die erste hinzudeuten. Dagegen spricht aber das *„εἰ βούλει“* beim hl. Lucas, das auf den göttlichen Willen als Ratschluß geht, = „wenn Du so beschließest“; dieses schließt den Gedanken an die absolute Möglichkeit aus. — Vielleicht ist zu sagen, daß weder absolute noch bedingte Möglichkeit hier zu nehmen ist, sondern Möglichkeit einfachhin. Denn es handelt sich hier um den Schmerzensschrei der menschlichen Natur, die Leiden und Tod hassen muß und mit Naturnotwendigkeit sich dagegen auflehnt. Die Natur als solche, deren Wunsch der Heiland hier offenbart, will frei sein von Leiden und Tod, „wenn es möglich ist, wenn es irgendwie geschehen kann.“ — Ein Urteil ist erst möglich, wenn wir auch die zweite Bitte betrachtet haben.

Die Bitte selbst lautet: „Nimm diesen Kelch von mir (möge dieser Kelch an mir vorübergehen (daß die Stunde an ihm vorüberginge)“. — Die „Stunde“, der „Kelch“ [1]) sind im Munde des Heilandes öfter wiederkehrende Bezeichnungen für sein Leiden (Für *ἡ ὥρα* siehe Jo 12, 27; 13, 1; 17, 1; für *τὸ ποτήριον* Mt 20, 22 f.; Mc 10, 38 f.). „So laß an mir den Kelch vorübergehen“ oder „So möge an mir der Kelch vorübergehen“ sagen beide ganz dasselbe, da ja der Heiland von Gottes Allmacht das Vorübergehen der Leidensstunde erwartet. — Das ist die erste Bitte des Ölbergsgebetes; in ihr wendet sich der Heiland an die Allmacht Gottes unter ausdrücklicher Betonung des absoluten, universalen Charakters derselben, um von dem Leidenskelch, der Leidensstunde befreit zu werden. Wie diese erste Bitte gemeint ist, können wir erst verstehen, wenn wir auch die zweite betrachtet haben. Diese lautet:

„Jedoch nicht mein Wille, sondern der Deine geschehe (was [wie] ich will, sondern was [wie] Du)“. Bemerkenswert ist gleich das erste Wort: *πλὴν* (Mt Lc) oder *ἀλλὰ* (Mc), „jedoch, aber“. Damit statuiert der gottmenschliche Beter einen Gegensatz zwischen dem bisher Erbeteten und dem, was folgen soll. Klar sagt er dann, worin dieser Gegensatz besteht. „Aber — nicht mein

---

[1]) „Kelch“ כּוֹס ist eine in der hl. Schrift gebräuchliche Metapher für Los, Anteil, hergenommen von dem Brauche, daß der Familienvater jedem seinen Teil Wein, seinen „Kelch“ zuteilte. Es wird gebraucht für freudiges Los, besonders aber für trauriges.

Wille geschehe, sondern der Deinige". In dieser zweiten Bitte des Ölbergsgebetes wird die soeben ausgesprochene erste Bitte vom Beter als „sein Wille" bezeichnet; bezüglich dieses „seines Willens" bittet er, daß nicht er, sondern Gottes Wille geschehe; das ist die zweite Bitte des Ölbergsgebetes. Durch sie erkennen wir, wie die erste Bitte gemeint war. Sie ist vom Heiland nicht mit der Absicht der Erhörung gesprochen, sondern wird ausdrücklich in der zweiten Bitte ganz dem Willen Gottes, den der Heiland allezeit klar kannte, unterworfen, nämlich dem Willen Gottes, durch Leiden und Tod seines Sohnes die Menschheit zu erlösen. — Warum aber, so müssen wir fragen, spricht der Heiland diese erste Bitte, wenn er diese gar nicht erhört wissen will, sondern sofort dem von ihm klar gekannten Willen Gottes unterwirft? Man hat auf Verschiedenes hingewiesen; der Heiland habe seine wahre Menschennatur beweisen wollen, habe uns ein Beispiel des Gebetes in Widerwärtigkeiten geben wollen. Das sind wahre Gedanken, besonders der letzte mag bei diesem Gebete füglich betont werden, das wie kein anderes uns den Heiland menschlich nahe bringt und reichen Trost für die Ölbergsstunden gewährt, die in keinem Christenleben fehlen. Aber bei aller Wichtigkeit dieses Grundes bleibt er doch nur sekundär. Wir müssen sehen, was dieses Gebet, was insbesondere diese erste Bitte im Plan des Lebens Christi, was sie für den Gottmenschen selbst bedeutet. Das ist das Erste und Entscheidende. Und hier wird alles erklärt durch die Betrachtung des Ölbergsgebetes als Opfergebet, und zwar als Opfergebet des Opferlammes. So hat diese erste Bitte, welche eine Erhörung nicht anstrebt, doch Sinn und reichen Gehalt. Sie zeigt das natürliche Widerstreben der „rationabilis hostia" gegen Opferleiden und Opfertod, gegen Leidenskelch und Todesstunde. Das ist es, was dieses Opferlamm seinen Willen nennt; auch sein höherer geistiger Wille, nicht etwa bloß das sinnliche Strebevermögen, haßt naturgemäß Leiden und Tod. Aber in edlem Gebrauche der Freiheit unterwirft das gottmenschliche Opferlamm in der zweiten Bitte das natürliche Widerstreben seines Willens dem Willen Gottes; es spricht: „Dein Wille geschehe", d. h. „der Kelch, die Stunde möge nicht vorübergehen, sondern kommen" [1]). So hat der Hei-

---

[1]) Andere Erklärungen dieser Bitte scheinen nicht haltbar zu sein; so die mancher Theologen, Christus habe hier um Dispens von dem ihm

land einen weiteren Schritt in dem welterlösenden Opfer gethan: Im Coenaculum stand der Hohepriester bereit und begann die große Liturgie des Charfreitags, jetzt wird das Opferlamm vorgeführt, in peinvoller nächtlicher Stunde, beladen mit den Sünden der Welt, selbst auch opferbereit. Aus diesem Opfercharakter erklären sich alle Begleitumstände des Gebetes: die Betrübnis und Trauer, das Zittern und Entsetzen, auch der Schweiß, der den Körper des Betenden schon jetzt mit Blut bedeckt. Dem entspricht auch ganz die Haltung bei diesem Gebete. Welcher Gegensatz zum Opfergebet im Coenaculum! Dort sprach der Hohepriester im freundlich hellen Raume, umgeben von seinen Hausgenossen, laut, feierlich, die Augen zum Himmel gerichtet, mit majestätischer Ruhe und Würde. Hier fleht das Opferlamm knieend, das Antlitz am Boden, zitternd am ganzen Körper, allein in nächtlichem Dunkel, losgerissen selbst von den letzten drei seiner Begleiter, beladen mit der wuchtigen Sündenlast der Menschheit, das Opferlamm, das allein die unendliche Heiligkeit versöhnen soll.

Der Heiland spricht sein Gebet ein zweites Mal. Wie wir aus Mt ersehen, bringt der Heiland die erste Bitte nicht mehr vor. Jetzt sagt er einfach: „Wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann, so geschehe Dein Wille.“ Nur die zweite Bitte wird wiederholt, und so dürfen wir die Worte des Mc: „Er sprach dieselben Worte“ nur von dieser zweiten Bitte verstehen [1]). Das entsprach auch ganz der entschiedenen festen Natur des Heilandes; das natürliche Widerstreben, das der Schöpfer in die Natur gelegt, bleibt und klingt in dem Bedingungssatz durch; zu-

---

auferlegten Leidensgebot (praeceptum, mandatum) gebetet; wie das Gebot, so läßt sich auch eine Dispens nicht erweisen. — Befreiung der Juden von der Sünde des Messiasmordes (Orig., Hieron., Beda, Theoph.); dieses Moment ist nicht ganz abzuweisen (Knabenbauer). Die Verwerfung seines Volkes war sicher im Leidenskelch des Messias enthalten. — Weiter führt ab die Meinung, Christus habe gebetet, daß der Kelch nicht auf die Apostel übergehe (Hilar., Ambros.). — Erwähnt sei noch Holtzmann Handk. 1, 48, welcher darin die endgültige Überwindung der dritten Versuchung (Mt 4) sieht und (a. a. O. 100 f.) „einen schweren und keineswegs von selbst sich verstehenden Schritt zu der Ergebung in die aus nächster Nähe ihr grauenvolles Angesicht enthüllende Wirklichkeit.“ Aus dem Text der Evangelisten läßt sich diese Ansicht nicht herleiten.

[1]) So erscheint die Annahme einer Anticipation des dritten Berichtes seitens Mc (Schanz) unnötig.

gleich aber zeigt sich — das war ja auch der Schluß des ersten Gebetes — volle Bereitschaft zum schweren Opfergange. „Der Wunsch nach dem Vorübergehen des Kelches tritt hinter dem nach der Erfüllung des göttlichen Willens zurück“ (Schanz).

Noch ein drittes und letztes Mal spricht das Opferlamm sein Opfergebet. Ein Engel des Himmels stärkte ihn, und noch inbrünstiger *(ἐκτενέστερον)* [1]) beginnt er zu beten; wie diese Stärkung, so bezieht sich auch diese größere Inbrunst beim Gebet nicht auf die rein geistige, sondern auf die körperlich-geistige Seite seines Seins, die man als Gemüt oder Gefühl bezeichnet. Denn nach der rein geistigen Seite ist bei Christus, dessen eingegossene und beseligende Erkenntnis (scientia infusa, beata) sein geistiges Leben nach Art der reinen Geister gestaltet, eine höhere Intensität, eine geringere oder größere Inbrunst beim Beten nicht möglich. Nur soweit eine Mitwirkung des Körpers, vornehmlich durch die inneren Sinne (Phantasie) und das sinnliche Strebevermögen in Frage kommt, darf von einer größeren Inbrunst gesprochen werden.

Nach dem letzten Gebet erhebt sich das Opferlamm und geht seinen Feinden entgegen, welche die blutige Hinschlachtung grausam vollziehen werden. Damit beginnt der äußere Opferakt.

Das Leidensgebet am Kreuze.

Die Hinschlachtung des Opferlammes vollzog sich in bitterem schmerzlichen Leiden. Der Leidende spricht davon einmal in einem erschütternden Schmerzensruf, der uns das gottmenschliche Gebetsleben von einer ganz neuen Seite zeigt. Es ist der Klagelaut, mit welchem der 21. Psalm beginnt. Mt bringt ihn hebräisch [2]), wegen der Erfüllung der Weissagung, Mc aramäisch; diese Sprache wird der Heiland gesprochen haben [3]). Der

[1]) Zill (zu Heb 5, 7, welche Stelle nach ihm auf das Ölbergsgebet geht): „*ἐκτενέστερον* (von *ἐκτείνειν* ausdehnen, von der Stimme = anstrengen) involvirt ein lautes Rufen“.

[2]) אֵלִי אֵלִי לָמָּה עֲזַבְתָּנִי.

[3]) אֱלָהִי אֱלָהִי לְמָא שְׁבַקְתַּנִי; Dalman, Worte Jesu, 1, 42 und Goltz 23 nehmen an, daß der Gottesname vom Heiland hebräisch gesprochen wurde, also: אֵלִי אֵלִי לְמָא שְׁבַקְתַּנִי. Im sogenannten Petrus-Evangelium (5, 19) steht: *ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις μου.* — Mc 15, 34 steht im Codex D ' statt *ἐγκατέλιπες*: *ὠνειδίσας* (warum hast du mich gescholten, mir Vorwürfe gemacht?); diese Lesart wird von Harnack verteidigt. Entgegen stehen die übrigen Handschriften, die Überlieferung bei Mt und der hebräische Psalmentext, von dem hier eine Übersetzung gegeben werden soll. — Man hat versucht, diesen

Schmerzensruf, das vierte Wort Christi am Kreuze, lautete: „Mein Gott, mein Gott! warum hast Du mich verlassen!“ Das Verlassensein ist nicht als eine Lösung der hypostatischen Union zu erklären; denn wir sehen bald darauf den Sterbenden grade wie früher zum „Vater“ rufen. Mit Recht macht Knabenbauer darauf aufmerksam, daß der Inhalt dieses Verlassenseins aus dem Zusammenhang des 21. Psalmes zu entnehmen ist. Hier bezeichnet es aber nichts anderes, als verlassen sein von Gott, insofern er Freude und Hülfe bringt [1]), versenkt zu sein in einen Abgrund von Leiden und Schmerzen. In dem Ausrufe: „Gott, mein Gott! warum hast Du mich verlassen!“ faßt das leidende und gequälte Opferlamm seinen ganzen Schmerz zusammen, um nachher seine Leiden im einzelnen Gott zu klagen. Dieser Ausruf ist auch bezeichnend für das Weh der Opferstunde; auch in dem Sinne erscheint der Messias von Gott verlassen, daß er am Kreuze hängt als Sühnopfer für die Sünden der Welt, symbolisch mit ihnen allen beladen, um für alle zu büßen. Mit dieser furchtbaren Schuld, die auf dem Sühnopfer lastet, ist er nach dem kühnen, aber vom hl. Geiste eingegebenen Worte des hl. Paulus (Gal 3, 13) „zum Fluche (*κατάρα*)“, „zur Sünde (*ἁμαρτία* 2 Cor 5, 21)“ geworden; er hat eben den Fluch Gottes, die furchtbarste Gottverlassenheit, die auf der Menschheit lastete, auf sich genommen [2]).

Diese Worte sind der Anfang des 21. Psalms. Es ist wohl nicht streng beweisbar, aber doch immerhin sehr wahrscheinlich, daß Christus diesen ganzen Psalm am Kreuze gebetet hat. Er paßt ganz zur Lage des gottmenschlichen Beters [3]). Man hat auch in

---

Schmerzensruf als unecht auszulegen, weil er ein Psalmenwort ist! Dem gegenüber verweist Goltz 23 f. auf die Citate bei Justin, Irenäus, Clemens von Alexandrien und im Petrus-Evangelium.

[1]) Hugo a S. Vict. sacr. II. 1, 10: „Dereliquit quia auxilium non contulit, sed non dereliquit, quia praesentiam non abstulit.“

[2]) Solchen Ausdrücken der hl. Schrift gegenüber kann man doch nicht von einer „Verlegenheit“ sprechen, „in welche jede formaljuristische Stellvertretungstheorie durch diesen wahrhaft menschlichen Leidensseufzer des Herrn kommt“ (Goltz 25). — Einmal sehen auch die Vertreter einer solchen Theorie darin einen Ausdruck des Schmerzes; zum andern aber ist diese „Theorie“ richtig gefaßt biblisch wohl begründet und gewährt eine ungleich tiefere Auffassung des Schmerzensrufes.

[3]) Die Ansicht von Galatinus, Paulus, Schleiermacher, de Wette u. a., Christus habe den ganzen Abschnitt Ps 21—30, 6 gebetet, wird von Schanz (Lc 540) mit Recht abgewiesen. Doch würde nicht so sehr der Inhalt der Psalmen beweisend sein, als vielmehr die zu schwache positive Stütze der Ansicht.

den folgenden Worten des Herrn am Kreuze Anklänge an diesen Psalm gefunden. So ist das „Mich dürstet“ die Zusammenfassung von V. 16: „Vertrocknet ist wie eine Scherbe meine Kraft und meine Zunge klebt an meinem Gaumen.“ In den letzten Worten: „Erzählt wird werden von dem Herrn . . . daß er es gethan hat“ (hebr.) klingt das „Es ist vollbracht“ durch. — Auf jeden Fall haben wir in diesem herrlichen Leidensgebet und in den andern messianischen Psalmen (39, 40, 68, 108) die Gedanken, welche die Seele des gottmenschlichen Beters erfüllten, da er zum Vater am Kreuze sprach. Wir geben hier keine Einzelerklärung, sondern nur die Hauptgedanken, die in allen wiederkehren. Es sind

1. Schilderung seiner Leiden, besonders ausführlich und ergreifend im 21. Psalm;
2. Damit unmittelbar verbunden, oft die Leidensbeschreibung unterbrechend, die Bitte um Errettung (besonders Ps. 68, 14—17);
3. Prophezeiung des traurigen Loses seiner Feinde (besonders Ps. 68 und 108);
4. Lob und Preis Gottes für die herrlichen Früchte des Leidens.

Das sind die Gebetsgedanken des Leidenden, wie sie so ziemlich in allen Leidenspsalmen wiederkehren. — Laut gesprochen hat der Heiland aber, wie es scheint, nur die eine furchtbare Klage der Gottverlassenheit, die mehr als viele Worte sein Leiden darlegt.

Das Sterbegebet und letzte Opfergebet.

Noch einmal giebt der Heiland seinen Opferwillen klar zu erkennen in einem bedeutsamen Augenblick, angelangt am Höhepunkte seines Leidens, da der äußere Opferakt, der durch die blutige Hinopferung schon begonnen war, seine Vollendung finden sollte durch die Hingabe des Lebens des Opferlammes. Die Gewalt über dieses Leben besaß das Opferlamm selbst: „Ich gebe mein Leben hin (*τίθημι τὴν ψυχήν μου*), um es wieder zu nehmen. Niemand nimmt es von mir, sondern ich gebe es von mir selbst hin, und ich habe Macht (*ἐξουσίαν*), es hinzugeben und habe Macht, es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag (*ἐντολήν*) habe ich von meinem Vater empfangen (Jo 10, 17 f.).“ Im Vollbesitz dieser Macht, die mit seiner persönlichen Konstitution als Gottmensch gegeben war, blieb der Heiland auch in seinem bitteren Leiden. Selbst da alle Ursachen zu seinem Tode gegeben waren, konnte

der Tod doch nicht eintreten, wenn er nicht wollte; es konnte also ohne seinen ausdrücklichen Willen das Opfer nicht vollendet werden. Aber der Heiland wollte diese Vollendung und darum willigte er in den Tod ein, indem er von der Macht über sein Leben Gebrauch machte. Dieser Machtgebrauch war keine Selbsttötung; denn der Tod folgte natürlicher Weise aus den vorhergegangenen Qualen. Der Heiland verzichtet darauf, den Tod, den er aufhalten kann, aufzuhalten; er läßt den natürlichen Ursachen freien Lauf und läßt sie auch zu seinem, des Gottmenschen Tode führen [1]. So „rief er denn mit starker Stimme: „Vater, in Deine Hände befehle ich (*παρατίθεμαι*) [2]) meinen Geist“ und indem er dies sagte, verschied er“ [3]).

Wir haben hier ein wahres Opfergebet, die Vollendung des Kreuzesopfers durch freiwillige Hingabe des Lebens. In diesem Zusammenhang erscheint das laute Rufen des todesmüden Gekreuzigten von großer Bedeutung; damit beweist er wirklich, daß er über sein Leben Macht hat. Diese Macht gebraucht er in dem Gebete unmittelbar vor seinem Tode. Wir finden in diesem Gebete „den wörtlichen Ausdruck der hieratischen Oblation“, „den die Tendenz des Kreuzestodes verlautbarenden Gebetsausdruck“ [4]). „Voluntaria vitae depositio fuit actio proprie sacerdotalis, per quam sua sacrificio crucis forma fuit indita; sicut enim Aaronicus sacerdos sanguinem victimae effluentem fundebat super altare Dei, ita sacerdos Christus vitam quam a se nemo per violentiam abstulit, reposuit in manibus Patris et sic per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa“ [5]).

Mit diesem Opfergebet auf den Lippen starb der Herr; sein erstes Wort beim Eintritt in die Welt, sein letztes beim Scheiden waren Gebete, Gebete aus den Psalmen, Opfergebete. — Auch die Zeit zwischen Tod und Auferstehung war ganz gewiß eine Zeit des Gebets, hoffnungsfreudigen Gebetes um die Auferstehung,

---

[1]) Thomas compend. theol. c. 230.

[2]) LXX Ps 30, 6 *παραθήσομαι*, das in einige Ev.-Codices überging.

[3]) Goltz (S. 26 Anm.) verteidigt die Echtheit mit Berufung auf Justin Tryph. 105 auch gegen das Argument, daß es als Psalmenwort unecht sei, und daß Apg. 7, 59 und Apoc. Mos. 42 ähnliche Wendungen vorkommen. Er schließt aber: „Die Annahme, daß der von Mt und Mc berichtete Schrei erst von Lc im Anschluß an Ps 31, 5 in Worte umgesetzt worden sei, läßt sich freilich nicht als unmöglich abweisen.“

[4]) Osw. 2, 185. — [5]) Billot 229.

wie der 15. Psalm uns lehrt, und Jubel und Dank gegen Gott für alles Große, das durch den Kreuzestod grundgelegt ist.

---

§ 12. Gebete um die eigene Verherrlichung.

Daß Christus überhaupt für sich gebetet hat, ist sicher [1]; die in diesem Abschnitt beizubringenden Stellen der hl. Schrift beweisen es klar. — Was ausdrücklich in der hl. Schrift von Gebeten des Menschensohnes für sich erzählt wird, bezieht sich ausschließlich auf die ihm als Gottessohn auch in seiner menschlichen Natur zukommende Herrlichkeit, seine *δόξα* [2]. Schon bei der Frage nach der Notwendigkeit des Gebetes Christi [3]) berührten wir diesen Punkt; wir sahen, daß der Sohn Gottes sich seiner Herrlichkeit, die er von Ewigkeit her unverlierbar besaß, insofern entäußerte, daß er sie in seinen menschlichen Leib, dem sie als dem Leibe des Sohnes Gottes zukam, nicht hineinstrahlen ließ. Dieser Leib war der Opferleib für die Sünden der Welt, wurde gleich beim Eintritt in die Welt dem Vater als Opfer angeboten. Der Verzicht auf die *δόξα*, der in der ersten Aufgabe des Messias, dem Kreuzestode, seinen tiefsten Grund hat, nahm dem Gottmenschen, wie wir sahen, nicht die physische Gewalt über die Herrlichkeit seines Leibes, die Ausstrahlung seiner göttlichen *δόξα* auch in diesen [4]. Wohl aber hat er sich durch seinen Verzicht des Rechtes begeben, diese Gewalt zu gebrauchen. Darum sehen wir es als ein konstantes Gesetz im messianischen Leben, daß jede äußere Verherrlichung von ihm erbeten wird durch ein Bittgebet nicht im strengen erwerbenden Sinne, aber doch durch ein Bittgebet, da er im Gebrauche der Macht sich selbst gebunden hat; für den Fall freilich, daß der Gottmensch

---

[1]) Siehe die Abhandlung des hl. Thomas Summa III. p. qu. 21 a. 3.

[2]) Janssens 727: „Bona ad corpus pertinentia Christus rogavit sibi; bona vero ad animam pertinentia nobis".

[3]) Siehe oben S. 73.

[4]) Auch die Wundermacht Christi, sofern sie auf andere sich bezog, gehört zu dieser *δόξα*. Auf sie hat Christus aber nicht verzichtet. Ja aus demselben Grunde, aus welchem er auf die *δόξα* seines Leibes und die Bethätigung seiner Wundermacht auch für diesen verzichtete, leistete er keinen Verzicht auf seine Wundermacht. Zu seiner Sendung, die Menschen durch den Kreuzestod zu erlösen, gehörte es auch, den Glauben an diese Sendung zu vermitteln; das geschah durch seine Wunder.

nicht werkzeuglich mitwirkt, auch durch ein erwerbendes Gebet. Der letzte Fall liegt bei der Taufe und der Verklärung vor. Immer aber erbittet er die Verherrlichung.

Gebete um vorübergehende Verherrlichung. — Drei Mal erfüllt im messianischen Leben eine besondere Herrlichkeit seine hl. Menschheit, sofern sie äußerlich sichtbar ist, und somit besonders seine Leiblichkeit; drei Mal verherrlichte ihn die Stimme des Vaters. Sehr schön hat der hl. Bernardus [1]) den Zusammenhang dieser dreifachen Verherrlichung und ihre Beziehung zur endgültigen Verherrlichung hervorgehoben: „Quae quidem ipsa Patris responsio (Jo 12, 28) non parva Filii glorificatio fuit. Ceterum abundantius ad fluenta Jordanis augustiusque clarificatus dignoscitur et Joannis testimonio et columbae designatione et voce Patris dicentis: „Hic est Filius meus dilectus (Mt 3, 14)". Sed et in monte coram tribus discipulis nihilo minus magnificentissime clarificatus est, tum voce eadem denuo ad se coelitus delapsa; tum mira illa eximiaque transfiguratione corporis sui tum etiam prophetarum attestatione duorum qui ibidem apparuerunt cum eo loquentes. Superest ergo ut iuxta promissum Patris (Jo 12, 28) adhuc clarificetur eaque erit plenitudo gloriae, cui non queat amplius addi." Für unsern Zweck ist es von der größten Bedeutung, daß jene drei realen Anticipationen der künftigen Glorie, gerade so wie diese selbst vom Heiland erbeten werden. Es kann nicht zufällig sein, sondern muß einen inneren Grund haben, daß der Heiland alle vier Male, da er verherrlicht wird, diese Verherrlichung erbittet. Dieser innere Grund ist, wie wir sahen, der Verzicht. — Hier zeigt sich der hl. Lucas wieder einmal so recht als den Evangelisten des betenden Gottmenschen. Alle vier Evangelisten erzählen die Taufe am Jordan, Lucas allein [2]) das Gebet [3]). Alle drei Synoptiker berichten die Verklärung, Lucas allein das Gebet.

Zu den beiden ersten Verherrlichungen ist wenig zu bemerken. Die Gebetsworte des Herrn sind nicht überliefert. Es fällt aber beide Male im Berichte des hl. Lucas auf, daß er das

---

[1]) s. 76 in Cant. 4 f. Vgl. Bossuet 6, 114 f.

[2]) Nach einigen Minuskeln und Orig. hätte auch Mc: „ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτόν". Doch sprechen dagegen alle andern codd.; die Lesart ist sicher aus Lc irrtümlich in den Mc-Text gekommen.

[3]) Schanz (zu Lc 3, 21): „Mit προσευχομένου geht er (Lc) über seine Vorgänger hinaus, wie er das Beten des Herrn überhaupt gern erwähnt".

Gebet in nahe Beziehung zur Verherrlichung bringt. Lc 3, 21: „Es geschah aber . . daß auch Jesus getauft wurde, und da er betete, öffnete sich der Himmel *(ἐγένετο δὲ . . Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανόν)*". Nach der Taufe *(βαπτισθέντος)* betet Jesus; während dieses Gebetes und, wie wir nach den vorangegangenen Ausführungen sagen dürfen, infolge dieses Gebetes öffnet sich der Himmel, steigt der hl. Geist herab und erschallt die Stimme: „Du bist mein geliebter Sohn, an Dir habe ich mein Wohlgefallen"[1]). — Bei der Verklärung sagt Lc (9, 29): „Und während er betete *(ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτόν)* ward das Aussehen seines Gesichtes ein anderes." Auch hier ist also wieder die eigene Verklärung und weiterhin das Erscheinen der Propheten und die Stimme des Vaters aus lichter Wolke[2])

[1]) Dieses Herabkommen des hl. Geistes trägt nicht den Charakter einer messianischen Amtsweihe; diese ist bei Christus mit seiner Sendung vom Himmel in die Welt, d h. mit der Menschwerdung formell gegeben (Jo 10, 36). Wohl aber ist dieses Geheimnis eine Offenbarung dieser Amtsgewalt, die der Heiland von Anfang an besaß, nach außen hin. — Nach Holtzmann 1, 271 können sich Jesu „Gebetsakte vorübergehend auch zu Ekstasen und Visionen steigern". Anm. 2: „So ist jedenfalls der Taufmoment ursprünglich vorgestellt; daher Mc 1, 11 = Lc 3, 22 *σὺ εἶ* (gegen die Objektivierung Mt 3, 17 *οὗτός ἐστιν*) *ὁ υἱός μου.* Daher auch Mc 1, 10 *εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς* nach Ez. 1, 1." Wer die Evangelien als Quelle anerkennt, wie H. es doch scheint, da er ihre Worte so genau referiert, muß sehen, daß sie ganz gewiß keine Ekstase und Vision berichten wollen. Nach Jo 1, 32 ff. hat auch der Täufer den Vorgang wahrgenommen. — Goltz 2 f.: „Obwohl an sich durchaus nichts Unwahrscheinliches darin liegt, daß Jesus bei seiner Taufe gebetet hat, so werden wir doch diesen eigentümlichen Zusatz des Lc: „und als er betete" nicht etwa auf ein genaueres Wissen von dem wirklichen Vorgange zurückführen dürfen, sondern müssen diese Worte der ausmalenden Kunst des Schriftstellers zurechnen; es drückt sich hier offenbar dieselbe Vorstellung aus, die wir Apg. 8, 15 f. finden, daß mit der Taufe das Gebet um den Empfang des hl. Geistes verbunden sein muß und daß erst solches Gebet das Kommen desselben möglich macht. Dieser etwas äußerlichen Auffassung des Zusammenhangs zwischen Gebet und Geistesempfang entspricht ganz die lukanische Versinnbildung der Geisteserscheinung selbst, die sich in dem Zusatz „in leiblicher Gestalt" kundgiebt. Geschichtlichen Wert haben beide Züge nicht". Gleich darauf läßt Goltz den Vorgang der Taufe begleitet sein „von einem inneren Zwiegespräch mit seinem Vater", also einem Gebet. Danach hätte dieser Zug bei Lucas doch noch geschichtlichen Wert!

[2]) Nach Goltz S. 7 „bietet der Satz des Lc: „bei dem Beten wurde das Aussehen des Antlitzes ein anderes u. s. w." die beste Handhabe, das bedeutungsvolle Ereignis recht zu verstehen. Die drei Jünger waren einmal Augenzeugen eines solchen Zwiegesprächs des Sohnes mit dem Vater, und da sahen

in engste Beziehung mit dem Gebete gebracht, das einzige Beispiel eines Gebetes des Gottmenschen mit verklärender Wirkung für den Leib.

Bei der dritten Verherrlichung durch die Stimme des Vaters, welche Jo allein berichtet, erfahren wir auch die Gebetsworte des Herrn. Es war wahrscheinlich am Montag [1]) in der Leidenswoche, also ganz am Ende seines öffentlichen Lebens [2]), das letzte Mal, da der Messias im Tempel zu Jerusalem weilte, als einige Heiden das Verlangen äußern, ihn zu sehen. Sie sagen es Philippus, Philippus dem Andreas, beide dann Jesus. Im Anschluß an diese Bitte sagt der Herr: „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde.“ Diese Ankunft der Heiden ist ein Zeichen seiner Verherrlichungsstunde [3]), d. h. seiner Verherrlichung durch Leiden und Kreuz. Sie ist ganz nahe, diese Stunde und darum hören wir von den Lippen des Herrn ein eigenartiges Gebet:

Jo 12, 27: *Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην.* 28. *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.*

„Jetzt ist meine Seele in Verwirrung, und was soll ich sagen? Vater rette mich aus dieser Stunde! Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen. 28. Vater, verherrliche Deinen Namen!“

---

sie die Herrlichkeit Gottes leuchten auf dem Antlitz Jesu. Er erschien ihnen ein anderer, ein himmlisch Verklärter gerade in seinem Verkehr mit der oberen Welt.“ Aber damit ist das Verklärungswunder nicht erklärt; Mt, Mc, Lc und Pet. (2, 1, 16—8) sagen viel mehr; sie berichten, mit besonderer Anschaulichkeit Mc, von einer Veränderung des Gesichtes und der Kleider Jesu, die nie als bloße Gebetsverklärung gelten kann; sie erzählen dazu von dem Erscheinen des Moses und Elias, ihrem Verschwinden in einer lichten Wolke und von der Stimme des Vaters. Nie und nimmer läßt sich aus ihren klaren Texten herausdeuten eine solche Abschwächung „in den innigen, seine ganze Person beseelenden und sein Wesen verklärenden Gebetsverkehr mit dem Vater.“

[1]) Nach anderen erst am Mittwoch.

[2]) Eine Verherrlichung seitens des Vaters führt Jesus in das öffentliche Leben ein; eben eine solche Verherrlichung schließt sein öffentliches Leben ab, am öffentlichsten Ort von Judäa, zu Jerusalem im Tempel, zur öffentlichsten Zeit, der Osterzeit, in der Gegenwart von Juden und Heiden.

[3]) Euthym. zu Ps 21, 32 von dem dort erwähnten „künftigen Geschlecht“: *„Ἰδοὺ τοίνυν ἀνηγγέλη τῷ Χριστῷ παρὰ τῶν ἀποστόλων, τούτεστι οἱ Ἕλληνες οἱ ἐξερχόμενοι πρὸς αὐτόν, προοίμιον ὄντες πάντων ἐξ ἔθνων ἐληλυθότων“.* — S. A. Fries (Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten, Zeitschr. für neut. Wissensch. 1900, 4 S. 300 Anm. 2) verlegt dieses Gebet vor die Erweckung des Lazarus. Wie Goltz (S. 29 Anm. 1) bemerkt, ist das „Willkür“.

Der Heiland beginnt sein Gebet: „Jetzt ist meine Seele in Verwirrung." Von jeher sahen die Erklärer [1]) hier eine Anticipation der Ölbergsstunde, in welcher der Erlöser sagen wird: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod" [2]). Auch in den weiteren Worten: „Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde!" zeigt sich vollständige Übereinstimmung mit der ersten Ölbergsbitte: „Nimm den Kelch von mir!" [3]) So gefaßt, enthält dieser Satz ein Gebet. — „Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen, Vater, verherrliche Deinen Namen!" Grade wie beim Ölbergsgebet folgt der Gegensatz, mit *ἀλλὰ* eingeleitet; hier wird er noch genauer damit motiviert, daß der Heiland gekommen ist, um zu leiden. Er bittet um die Verherrlichung der Leidensstunde.

Dieser Auffassung beider Sätze, wonach wir hier zwei dem Ölbergsgebet vollkommen analoge Bitten haben, steht eine andere gegenüber, welche unsere erste Bitte als Fragesatz faßt und so konstruiert: „Was soll ich sagen? Etwa: Vater, rette mich aus dieser Stunde? Nein, das sage ich nicht; denn darum kam ich ja in diese Stunde". So Chrys., Theoph.; von neueren Bossuet 6, 113 ff., Keil, Weiß, Strauß, Werner 395; Vasqu. und Corluy halten sie wenigstens für dem Text entsprechend. — Diese Auffassung scheint nicht begründet; zunächst läßt es sich bezweifeln, ob eine solche Erklärung grammatisch hinlänglich gesichert ist. Der nach dieser Konstruktion von *εἴπω* abhängige Fragesatz ist durch keine Konjunktion, keine Partikel eingeleitet und erweckt ganz den Anschein eines selbständigen Satzes. Die Konstruktion, selbst wenn sie richtig ist, wird sehr gezwungen. Sie scheint ferner ganz gegen den Sinn der Stelle zu sein, wie Tol. scharfsinnig bemerkt. Das „*τετάρακται*" kommt nicht zu seinem Rechte. Denn nach dieser Auffassung ist es ganz von vornherein entschieden, daß Christus die erste Bitte nicht stellen wird. „Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde? Nein, denn . . .". In der anderen Auffassung, in welcher Christus der Reihe nach zwei Bitten stellt, kommt dieses *τετάρακται* zu vollem Recht. Zudem kann die erste Bitte nicht so schroff abge-

---

[1]) Aug., Beda, Rup., Vasqu. — Beyschlag 8 Anm. 1.; Goltz 30: „Wir sehen, die Stimmung ist ganz die von Gethsemane". Nur will er darum diesen johanneischen Bericht möglicherweise für einen Teil der Überlieferung über die Gethsemane-Stunden halten.

[2]) Euth.: „*ἀνθρωπίνως τεθρούβηται (ἡ ψυχὴ) ἀγωνιᾶσα διὰ τὸν ἐγγίζοντα θάνατον. Ἀπορούμενος ὑπὸ τῆς ἀγωνίας· ῥῦσαί με ἐκ τοῦ καιροῦ τούτου τοῦ φοβεροῦ καὶ θανατηφόρου*".

[3]) Vasq. d. 73 c. 3 n. 3; Knabenbauer: „Salvifica me ex hac hora" ac si diceret: „transeat a me calix iste".

wiesen werden; denn im Ölgarten betet Christus nun einmal doch so. — Nicht unerwähnt mag bleiben, was Beyschlag (S. 161 Anm.) Strauß antwortet: „Diese raffinierte Umdeutung ist unmöglich um des engen Zusammenhangs willen, der zwischen dem „*νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται*“ und „*καὶ τί εἴπω*“ offenbar besteht, ein Zusammenhang, der eben das zu Sagende *(πάτερ, σῶσόν με)* als Ausdruck der Gemütserschütterung bezeichnet“. Übrigens würde auch diese Umdeutung an der Parallele mit dem Ölbergsgebete nicht vorbeihelfen. Auch in diesem Falle würde beim „johanneischen“ Christus grade so gut wie beim „synoptischen“ 1. die Seele betrübt sein; 2. auch die Bitte um Abwendung des Leidens irgendwie in Frage kommen, sei es auch nur, um a limine abgewiesen zu werden; 3. das Leiden heroisch übernommen werden. Daß der „johanneische Christus“ Gemütsbewegungen zugänglich ist, zeigt auch 11, 33; 39 (Knabenb.).

Es erübrigt noch, „*δοξάζειν* = verherrlichen“ als Bezeichnung der Leidensstunde näher zu begründen. Daß von der Leidensstunde die Rede ist, geht aus dem „Rette mich aus dieser Stunde“ hervor. Diese Leidensstunde erbittet sich der Heiland dann aber als Verherrlichung. In der That wohnt der Leidensstunde, wie wir schon sahen [1]), eine doppelte *δόξα*, Herrlichkeit, inne: einmal ihre innere Herrlichkeit in der huldvollen Annahme des Sühneleidens seitens der beleidigten Gottheit, die sich äußerlich in der ganzen Fülle von Wundern und göttlichen Gnadenwirkungen kundgiebt, die das Leiden und besonders den Augenblick des Todes Christi herrlich gestalten. Dahin gehören, um diese *δόξα* konkret zu bestimmen, die Anerkennung seiner Gottessohnschaft durch den bekehrten Schächer, die Finsternis von der sechsten bis neunten Stunde durch die Verdunkelung der Sonne, das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, das Erdbeben und das Zerspringen der Felsen, die Auferstehung und Erscheinung der Toten, das Bekenntnis des Hauptmanns und der Soldaten. Es gehört auch hierhin „die wunderbare Geduld und sittliche Hoheit des Leidenden, die feierliche Bestätigung seiner Unschuld, welche das Endergebnis aller Gerichtsverhandlungen gegen ihn ist“ (Keppl. 235). Das alles umkleidete die größte Erniedrigung des Sohnes Gottes mit großer Herrlichkeit [2]). — Eine andere Herrlichkeit ist

---

[1]) Vgl. oben S. 159 f.

[2]) Euth. paraphrasiert: „*Δόξασον διὰ τῶν μελλόντων ἐπὶ τοῦ θανάτου μου γενέσθαι σημείων*“; Mald. zu Jo 13, 31: „Nusquam tam aperte eius divinitas quam in cruce cognita fuit“. Man vergleiche die Passions-Homilien Leo's des Großen,

die Frucht der Leidensstunde, nämlich die Verklärung der hl. Menschheit Christi auch dem Leibe nach, und die Befreiung von allen Schmerzen für Leib und Seele des Gottmenschen [1]), ferner die Verherrlichung des Heilandes in der Kundgebung seines Namens an alle Welt, und seine Verherrlichung in seinem mystischen Leibe, der hl. Kirche, der Gemeinde der Gläubigen, die er in dieser Leidensstunde mit seinem Blute erkauft. — So ist wirklich die Erbittung der Leidensstunde als Verherrlichungsstunde allseitig gerechtfertigt.

Der Heiland betet aber: „Verherrliche Deinen Namen *(σου τὸ ὄνομα)*!" Diese Verherrlichung Christi, des Sohnes Gottes, ist zugleich die Verherrlichung des Vaters [2]); ihre Bestätigung erhält diese Auffassung durch die Verheißung des Vaters, die zugleich eine Verherrlichung Christi ist: „Ich habe verherrlicht und wieder werde ich verherrlichen" [3]), was beides auf Verherrlichung des Namens des Vaters in Christus geht, d. h. auf den Vater, insofern er sich in seinem Namen nach außen offenbart und äußere Verehrung entgegennimmt. (S. die Ausführungen zu Jo 17, 6 im folgenden Abschnitt). — Die vorangegangenen Verherrlichungen (am Jordan und auf dem Thabor) sind nach diesen Worten des Vaters ein Unterpfand der künftigen endgültigen Verherrlichung.

---

der mit der ihm eigenen Meisterschaft und Präzision diese Idee der Herrlichkeit in tiefster Niedrigkeit durchführt, als Beweis für die beiden Naturen in der einen Person Jesu Christi.

[1]) Es ist jene stufenweise sich vollziehende Verherrlichung, die mit dem Augenblick des Todes ihren Anfang nimmt; mit diesem Augenblick des größten Schmerzens beginnt die Befreiung von jedem Schmerz; bei der Auferstehung kommt die Verklärung des Leibes hinzu, bei der Himmelfahrt die Erhöhung der hl. Menschheit zum Vollbesitz ihrer Ehren und Rechte. Vgl. Keppler 236.

[2]) Keppler 51: „= bringe zum glorreichen Abschluß die durch mich geschehende, im Vaternamen sich zusammenfassende Offenbarung Deines Wesens." Vgl. Jo 13, 31: „Gott ist verherrlicht in ihm"; 17, 1: „Verherrliche Deinen Sohn, damit Dein Sohn Dich verherrliche".

[3]) Die Ausleger disputieren, ob bei diesen Worten als Objekt zu ergänzen sei „*ὄνομα*" (Chrys., Theoph., Cai., Jans., Corl., Schegg) oder „*σε*" (Beda, Thom., Mald., Patr., Schanz, Fil.). Nach dem Texte ist unzweifelhaft das erste: „*ὄνομα*" zu ergänzen. Nach dem Gesagten ist aber ein sachlicher Unterschied der Objekte nicht vorhanden (vgl. Knabenb.).

Gebet um endgültige Verherrlichung. — Hohepriesterliches Gebet. (1. Teil).

Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, 2. καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ [1]) *αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. 3. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν* [2]) *σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. 4. Ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω· 5. Καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.*

„Vater! Die Stunde ist gekommen; verherrliche Deinen Sohn, damit Dein Sohn Dich verherrliche, 2. gleichwie Du ihm Gewalt über alles Fleisch gegeben hast, damit er allen, die Du ihm gegeben, das ewige Leben verleihe. 3. Dies ist aber das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den alleinigen wahren Gott und den Du gesandt hast, Jesus Christus. 4. Ich habe Dich auf Erden verherrlicht, ich habe das Werk vollbracht, das Du mir zu verrichten gegeben. 5. Und jetzt verherrliche Du mich, Vater, bei Dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei Dir hatte, ehe die Welt war."

Der Gottmensch leitet sein Gebet mit den Worten ein: „Vater, die Stunde ist gekommen." Es kann nur die Leidensstunde gemeint sein; dieselbe ist thatsächlich schon angebrochen, und zwar in doppelter Weise: zunächst ihre äußere Vorbereitung seitens derer, welche das Leiden herbeiführen. Judas ist fortgegangen (Jo 13, 30); mit dem Verrat des Jüngers ist das furchtbare Leiden grundgelegt und sachlich begonnen; ja derjenige, der alle diese Schritte sieht, leidet schon jetzt wirklich darunter. Aber noch in anderer Weise ist die Leidensstunde wirklich gekommen, wirklich jetzt schon da. Sie ist wirklich schon als Opferstunde angebrochen, insofern der Hohepriester mit diesem Gebet die liturgische Opferhandlung thatsächlich beginnt. Das hohepriesterliche Gebet ist der Anfang der Opfer- und Leidensstunde. — Damit ist die „Stunde" noch nicht vollständig gekennzeichnet; aus der gleich sich anschließenden Bitte: „Verherrliche Deinen Sohn" erfahren wir, daß diese Stunde vor dem Auge des gottmenschlichen Beters zugleich als seine Verherrlichungsstunde steht. So fallen auch hier Leidens- und Verherrlichungsstunde zusammen, ganz so wie in dem vor wenigen Tagen gesprochenen Gebet um Verherrlichung (Jo 12, 27 f.) [3]). Die Leidensstunde trägt eine

---

[1]) *δώσει* haben BEHUΓΔ.

[2]) so ℵBCX Lachm. WH; *ουσιν* haben ADGLΔ Tisch. Trg.

[3]) oben S. 159 f.; 178 f.; Oecum. zu Heb. 5, 7; Knabenbauer: „Eius glorificatio incipit in ipsa passione; cernitur in summa illa tormentorum tolerantia, in

doppelte δόξα in sich, eine zeitlich unmittelbar mit ihr verbundene, eine andere aus ihr erwachsend und sich zeitlich sofort an sie anschließend. — Man mag auch mit Maldonat eine leise Mahnung an das vor drei Tagen vom Vater gegebene Versprechen: „Ich werde verherrlichen" in diesen Worten finden: „Vater, jetzt ist die Zeit, dein Wort einzulösen; die Verherrlichungsstunde ist gekommen." Kindliche Vertraulichkeit prägt sich in diesen Worten aus.

Die Erklärer betonen bald das eine, bald das andere Moment, sowohl an dieser als auch an den anderen Stellen, an welchen Christus von seiner Verherrlichung spricht (7, 39; 12, 28; 13, 31 f.). Das erste Moment (Leidensstunde) heben hervor Orig., Chrys., Theoph., Euth., Cyr., die Theodore (von Heraclea und Mopsvestia), Leontius, Rup.; von Neueren: Ebrard, Godet, Meyer, Schanz; das zweite Moment (Verherrlichungsstunde) Ambr., Hil., Basil.; von Neueren: Tol., Hengstenberg, Keil; beide Momente zu Jo 12, 28 Aug.: „Quid est autem „clarifica tuum nomen" nisi in sua passione et resurrectione?"; er führt als Parallele an die Verherrlichung Gottes durch den Tod des hl. Petrus (Jo 21, 19: „σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν"). Zu Jo 7, 39; 13, 31 f. („non ad imminentem passionem, sed ad vicinam resurrectionem") und zu unserer Stelle erkennt er in der clarificatio nur die Auferstehung und was ihr folgt: „Quod ... ait: „Pater venit hora, clarifica Filium tuum" sic intelligendum est, tamquam dixerit: „venit hora seminandae humilitatis, fructum ne differas claritatis". Doch scheint nach dem Zusammenhang die vom hl. Kirchenlehrer Jo 12, 28 vertretene Auffassung, die beide Momente zusammenzieht, die meiste Berechtigung zu haben. Leo d. Gr. spricht bei Erklärung von Jo 12, 27 f. von der „gloria crucis" (s. 59 de pass. 8 n. 6). Dieser Ausdruck faßt Leidensstunde und Verherrlichungsstunde bündig zusammen. (S. zur ganzen Frage Keppler 235, bes. auch die Anm.).

Nach dieser Einleitung trägt der Heiland sofort sein Gebet vor, die erste Verklärungsbitte: „Verherrliche Deinen Sohn!" Der Inhalt dieser Bitte fand im Vorstehenden seine Erklärung bei Bestimmung der Leidensstunde als Verherrlichungsstunde. Bemerkenswert ist, daß der Heiland nicht sagt: „Verherrliche mich", sondern „Verherrliche Deinen Sohn"; das ist ungleich schöner und rührender, ein mächtiger Appell des gottmenschlichen Beters an seinen Vater; darum enthält es zugleich die volle Gewähr für

---

prodigiis ad eius mortem factis, in confessione centurionis, in consternatione multorum, in honore sepulturae (Lc 23, 45—56), cernitur etiam magnificentius in resurrectione, ascensione, in sessione ad dexteram Patris."

die Erfüllung der Bitte [1]. — Dieses erste δόξασον enthält den oben erörterten Doppelbegriff der Verherrlichung im Leiden und nach dem Leiden; doch tritt mehr, aber keineswegs ausschließlich die Verherrlichung im Leiden und die Verherrlichung des Namens Jesu auf Erden hervor. Das ergiebt sich aus dem beigefügten Zweck dieser Verherrlichung: „Damit Dein Sohn Dich verherrliche", und ganz besonders aus der zweiten Begründung; dann auch aus dem Vergleich mit dem zweiten *δόξασον*, das vor allem, aber auch nicht ausschließlich auf den Vollbesitz der himmlischen Glorie geht. — Ganz wie ein menschlicher Beter beginnt der Heiland jetzt, die schön und energisch gleich am Anfang hingestellte Bitte, die schon durch das *„σου τὸν υἱόν"* so machtvoll empfohlen ist, noch weiter zu motivieren und dem Vater zu empfehlen. Er bringt als erste Begründung seiner Bitte den Zweck seiner Verherrlichung: „Damit der Sohn Dich verherrliche." Die Verherrlichung Gottes, oder wie die hl. Schrift so gern sagt, „des Namen Gottes" [2], die gloria externa Dei nach der Redeweise der Metaphysiker, ist das letzte Ziel aller Geschöpfe, auch des Gottmenschen, insofern er eine geschaffene Natur besitzt. Diesen Zweck seines Lebens erfüllte der Sohn Gottes vor allem durch sein Todesopfer, die Centralfunktion seines gottmenschlichen Lebens, das zwar an und für sich keinen größeren Wert hat als die anderen gottmenschlichen Handlungen, die alle wegen der handelnden Person unendlich sind. Das Opfer enthält aber doch eine besondere Verherrlichung Gottes einmal als Centralfunktion des gottmenschlichen Lebens, sodann als der auch für den Gottmenschen höchst mögliche latreutische Akt und endlich wegen der herrlichen Früchte der Verherrlichung Gottes in der ganzen Welt, die es tragen soll. Der letzte Punkt kommt, wie das folgende zeigt, hier besonders in Betracht. Wie mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes eine neue herrliche Ära des Lobes Gottes durch das gottmenschliche Gebet begann, so inauguriert das Kreuzesleiden eine noch herrlichere und glänzendere Epoche der Verherrlichung Gottes durch

---

[1] Knab.: „In ipsis Patris et Filii vocibus sollemnes exprimuntur rationes exauditionis".

[2] S. bes. die Ps.; so 91, 2; 95, 2; 98, 3; 102, 1; 104, 1; 112, 1—3; 113b, 1 u. s. w.; der Heiland selbst betet Jo 12, 28: „Verherrliche Deinen Namen".

den Opfertod dieses geliebten Sohnes und die Verherrlichung Gottes in der Kirche; diese Epoche mit ihren Wirkungen reicht hinein in die letzte ewige Periode des Lobes und der Anbetung Gottes im Himmel durch den verklärten Gottmenschen und seine hl. Gemeinde. So wird die Verherrlichung des Vaters als vollgültiges Motiv der Verklärungs- und Verherrlichungsbitte beigefügt [1]. — An sie reiht sich sogleich eine zweite Begründung: „Wie (da) Du ihm ja [2] Gewalt über alles Fleisch gegeben hast." „Alles Fleisch" ist ein bekannter Hebraismus für „alle Menschen" (pars pro toto). Dieser Hebraismus, in welchem der Mensch nach seiner niederen, sinnlichen, der Sünde zugeneigten Seite bezeichnet wird, ist hier und an anderen Stellen [3] nicht ohne Absicht gewählt; dort, wo die hl. Schrift den Menschen nach seiner höheren geistigen Seite bezeichnen will, sagt sie nach derselben Redeweise: „jede Seele (*πᾶσα ψυχή* Röm 13, 1)" [4]. Ebenso werden die Bekehrten in der Apostelgeschichte genannt „3000 Seelen (*ψυχαί* Apg 2, 41)" [5]. Der Vater hat also dem Sohn die Gewalt über alle Menschen gegeben.

Die Ausleger sind über die Konstruktion verschiedener Ansicht. Einige, unter ihnen besonders der hl. Augustinus, machen den *καθώς*-Satz von dem *ἵνα*-Satz abhängig. Andere (Mald., Tol., Lap., Rup.), unter den Neueren besonders Keppler, betrachten es als direkt abhängig von der Bitte „*δόξασον*". Sachlich ergiebt sich kein Unterschied; mag dieser Satz die Motivierung sein zunächst für die Verherrlichung des Sohnes oder für die durch diese zu erfolgende Verherrlichung des Vaters, er wird immer ein Motiv für jede dieser Verherrlichungen sein, die nach den Worten des Heilandes unzertrennlich verbunden sind. Aber die Konstruktion wird leichter und einfacher (und das kommt besonders für den ursprünglichen aramäischen Wortlaut des Gebetes in Betracht), wenn der *καθώς*-Satz abhängig von *δόξασον* erscheint. Auch wird dann der Satz, der ein Motiv sein soll, als solches klarer und darum wirkungsvoller hervorgehoben, als in der Einschachtelung der anderen Konstruktion.

---

[1]) Der Heiland verfährt selbst so, wie er uns beten gelehrt. Die erste Bitte des Vaterunsers lautet: „Geheiligt werde Dein Name Mt 6, 9; Lc 11, 2 (*ἁγιασθήτω*)". Cyrill.; Knabenbauer u. a.

[2]) *καθώς* = *διότι* Euthym.

[3]) Is 40, 5. 6; Lc 3, 6; Eccli. 14, 18; 1. Petr. 1, 24: Gen. 6, 12; „alttestamentl. solenne Bezeichnung" Keppl.

[4]) Nach derselben Redeweise sprechen wir heute noch vorzugsweise in kirchlichen Statistiken von so und so viel „Seelen".

[5]) Aug. tr, 105, 2.

Der Sohn beruft sich dem Vater gegenüber auf die ihm gegebene „Macht über alle Menschen". Damit diese mit der Menschwerdung gegebene Macht, die bisher nur in Judäa thätig war, sich in der ganzen Welt auswirke; damit diese Macht nicht bloß dem Recht, sondern auch dem thatsächlichen Gebrauche nach sich an alle Menschen wende, begehrt der Sohn die Verherrlichung der Leidensstunde, die seine Verherrlichung unter allen Völkern bedeutet (Chrys., Theoph., Euth., Leont., Mald.).

Dieses Motiv wird durch Angabe des Zweckes dieser umfassenden Macht weiter ausgeführt: „Damit er allen, die du ihm gegeben, das ewige Leben verleihe".

Diese Worte in ihrem Verhältnis zum Vorhergehenden finden verschiedene Auslegung. Einige (Cyr., Leont., Rup., Tol., Lap.) machen sie von δόξασον abhängig (Mald., Keppl.); die meisten aber ziehen sie zu dem unmittelbar Vorhergehenden. Einige, unter ihnen in neuerer Zeit besonders Keppler, sehen hier nur einen Teil der im vorigen Incisum bezeichneten Menschen, und erkennen dem gemäß hier zwei neue Schenkungsakte, einen des Vaters, einen andern des Sohnes, die zur thatsächlichen Erreichung des ewigen Lebens führen, im ganzen also drei Schenkungsakte: zwei des Vaters, von denen einer auf alle, der andere besonders auf jene geht, die das ewige Leben erreichen (vgl. Jo 6, 37. 39). Es ergäbe sich folgende Paraphrase: „Da du ihm ja die Gewalt über alle Menschen gegeben hast, damit er von diesen Menschen allen denjenigen, welche Du ihm giebst, das ewige Leben gebe." Es scheint gegen diese Auffassung die wirklich umständliche, ja verzwickte Konstruktion zu sprechen, die Auffassung von πᾶς für eine zweifache Gesammtheit, von διδόναι gar für einen dreifachen Schenkungsakt. — Durch ihre Einfachheit empfiehlt sich die Konstruktion, die nur einen Schenkungsakt des Vaters und nur einen des Sohnes annimmt; besonders spricht hierfür, daß es kaum angängig scheint, unter „πᾶν ὅ" etwas anderes, als das unmittelbar vorhergehende „πάσης σαρκὸς" zu verstehen. Es heißt dann: „Du hast ihm Gewalt gegeben über alle Menschen, damit er allen diesen Menschen, welche Du ihm gegeben hast, das ewige Leben verleihe". So Chrys., Theoph., Euth., Aug. Es ist nach dieser Auffassung nur die Rede von der Macht und ihrem Zwecke. Von der Art der Verwirklichung, ob bei allen oder bei einer kleineren Gesamtheit, ist nicht die Rede.

Der Zweck dieser Macht ist das ewige Leben der Menschen — darin ruht die Hauptkraft dieses Motivs. So hat der Heiland in der heiligen Rhetorik seines Gebetes dem Vater die zwei Hauptgründe für seine Verherrlichung nahe gelegt: Gottes Ehre

und der Menschen Heil [1]). Eine andere Begründung, die Gottessohnschaft des Beters, war schon in der Bitte selbst ausgedrückt. — Den zweiten Grund für seine Verherrlichung entwickelt der Gottmensch des näheren durch eine Bestimmung dessen, worin dieses ewige Leben besteht.

„Dies ist aber das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den alleinigen wahren Gott und den du gesandt hast, Jesus Christus.“ Eine viel und sehr verschieden erklärte Stelle! Den richtigen Sinn werden wir aus dem Zusammenhang gewinnen müssen. Wir haben hier die zweite Motivierung der Verherrlichungsbitte: „Verherrliche Deinen Sohn — da du ja deinem Sohn die Gewalt über alle Menschen gegeben hast zum Zwecke der Verleihung des ewigen Lebens an sie; das ewige Leben aber besteht darin, daß sie dich und deinen Sohn erkennen — darum verherrliche deinen Sohn!“. Das ist der Zusammenhang der Bitte. Nach ihm muß sich der Gehalt der einzelnen Worte bestimmen, zunächst der von „*ζωὴ αἰώνιος*“. Es ist darunter nicht allein das „ewige Leben“ im Himmel, die visio beata zu verstehen, sondern auch, ja sogar vorzugsweise dieses „ewige Leben“ in seiner Grundlegung hier auf Erden. Das folgt zunächst daraus, daß dieses „ewige Leben“ in den Gläubigen durch das Leiden, gefaßt unter dem Gesichtspunkte der Verherrlichung, geweckt werden soll; diese Verherrlichung des Leidenden hat aber zunächst nur das „ewige Leben“ auf Erden zur Folge, indem sie zum Glauben an die Gottessohnschaft des im Leiden Verherrlichten führt [2]). Ferner geht dieser Charakter des ewigen Lebens hervor aus der Betonung der Erkenntnis Jesu Christi, als des Gottesgesandten; dies macht die ausschließliche Erklärung von der visio beata geradezu unmöglich. Es ist also hier unter „ewigem Leben“ nicht die visio beata [3]) zu verstehen, sondern die schon hier auf Erden beste-

[1]) Knab: „Rogat itaque id quod omnium operum divinorum finis et scopus est, scil. ut ex sua oblatione gloria Dei et salus hominum exoriatur“; das gilt für das ganze Gebet und besonders für die Motivierung dieser Bitte.

[2]) Es ist danach leicht, in der logischen Folge der Gebetsgedanken das ausgelassene Glied einzureihen: „Vater, verherrliche Deinen Sohn; denn Du hast ihm ja Gewalt über alle Menschen gegeben zu dem Zweck, ihnen das ewige Leben zu geben; das ewige Leben besteht aber in der Erkenntnis Deiner und Deines Gesandten Christus. Diese Erkenntnis wird aber vermittelt (verursacht) durch die Herrlichkeit der Leidensstunde; darum verherrliche Deinen Sohn!“ Siehe Keppl. 239 Anm.

[3]) Maldonat: „Probat ex hoc loco non solum magna scholasticorum theologorum pars, sed nonnulli etiam antiquiores Patres beatitudinem in visione,

hende Erkenntnis Gottes und seines Gesandten Christus, die eine Frucht seiner Verherrlichung im Leiden ist [1]). Diese Erkenntnis besteht zunächst, wie bewiesen ist, hienieden; der Beisatz „ewig“ zeigt aber, daß sie dazu bestimmt ist, in alle Ewigkeit fortzudauern. Über die Art, wie sie fortdauert, giebt der Heiland hier keine nähere Bestimmung.

„Dieses Erkennen ist natürlich im johanneischen Vollsinn zu nehmen, wonach es vom Verstande aus ins innerste Mark des Willens hinein, in die Tiefen des Gemütes hinabdringt und die gesamten geistigen Kräfte des Erkennenden, seine ganze geistige Persönlichkeit an die erkannte Person bindet und kettet, es ist also mit der Liebe gepaart“ [2]). Das Objekt dieser Erkenntnis ist erstens „*μόνος ἀληθινὸς θεός*, der alleinige wahre Gott“. Diese Stelle erfreute sich bei den Arianern großer Beliebtheit; ganz klar, sagten sie, nennt Christus den Vater den alleinigen wahren Gott; also hält er selbst sich nicht für den wahren Gott. Zeuge dafür ist besonders der h. Hilarius, bei dem das „unus verus Deus“ den Grundton seiner zwölf Bücher „de Trinitate“ bildet.

Man versuchte diese Schwierigkeit durch eine Wortumstellung zu lösen: „*ἵνα γινώσκωσιν σὲ καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.*“ So Novatianus, Ath., Hil., Ambr., Aug., Beda, Thomas (aber nicht alle ausschließlich); Chryst., Basil., Cyrill weisen diese Konstruktion ab. Sie erscheint in der That, obwohl grammatisch allenfalls zulässig [3]), doch viel zu gekünstelt [4]). Die wohl richtige Lösung bringt schon Ambrosius, (de fide V. 1. 17): „hoc magis ad unitatem quam ad distantiam divinae proficit potestatis, quod idem praemium, unum honorem nobis dat Patris Filiique cognitio: quam mercedem habere non

---

i. e. actu intellectus Deum clare aperteque videntis positam esse. Sed manifestum ex adiunctis est, vitam aeternam h. l. non illam coelestem, quae proprie beatitudo dicitur, sed inchoationem quandam eius appellari.“

[1]) So der hl. Aug.; anders Cyr., Lap., Tol., die es als Ursache des ewigen Lebens nehmen. Wie die Verherrlichung Christi im Leiden zu seiner Erkenntnis und damit zum ewigen Leben führt, zeigt die Pfingstpredigt des hl. Petrus. — [2]) Keppler 240.

[3]) Tol, Corl., die aber mit Recht die gleich folgende Erklärung vorziehen.

[4]) Eine andere Lösung versucht Theodor von Heraclea mit dem auch sonst in der tiefen griechischen Spekulation wiederkehrenden Gedanken, unter *θεός* sei hier nur der Vater gedacht, der als *ἀγέννητος* Ursprung und Quell der Trinität sei. Doch spricht der Zusammenhang nicht für diese Lösung, und es ist mehr als fraglich, ob diese Auffassung des Wortes *θεός* bei den Worten „*μόνος ἀληθινός*“ füglich bestehen kann. Camus hat diese Sentenz erneuert.

poterit, nisi qui et Patrem cognoverit et Filium; sicut enim Patris, ita Filii cognitio vitam acquirit aeternam." In der That ist Christus der Gottgesandte hier zusammen mit dem Vater Gegenstand jener religiösen Erkenntnis, in welcher das schon hier auf Erden beginnende übernatürliche Leben, das Gnadenleben, besteht; er ist also nicht bloß Gottesgesandter, nicht bloß Religionsstifter, sondern Gegenstand seiner Religion, als solcher in eine Reihe mit dem Vater gestellt, also Gott. Das Argument nimmt an Kraft zu, wenn wir erkennen „im johanneischen Vollsinn" nehmen. — Die Kraft dieses Beweises leuchtet ein, wenn wir einmal irgend einem anderen Gottgesandten, Moses, Jeremias, oder auch einem Engel, z. B. Gabriel, diese Worte in den Mund legen: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den alleinigen wahren Gott und den Du gesandt hast, Moses (Jeremias, Gabriel)". Da erkennen wir ganz klar, daß solche Worte im Munde eines Wesens, das nicht als Gott Gegenstand der religiösen Erkenntnis und dadurch Ursache des ewigen Lebens ist, gradezu abgeschmackt sind. Die anderen Gesandten sind bloß Weg zum ewigen Leben; Christus ist „Weg, Wahrheit, Leben". „Wer ihn erkennt, erkennt auch den Vater."

Diese Worte sind also keine Schwierigkeit gegen die Gottheit Christi, sondern ein positiver biblischer Beweis für diese. Dadurch daß Christus ein exklusiv göttliches Attribut (Gegenstand der Erkenntnis zu sein, welche das übernatürliche Gnadenleben ausmacht) zuerteilt wird, wird Christus als Gott anerkannt und so (freilich indirekt) mit einbegriffen in die Bezeichnung „μόνον ἀληθινὸν θεόν". θεός ist zunächst Bezeichnung der göttlichen Natur, wiewohl es im neutestamentlichen Sprachgebrauch auch bisweilen für die Person des Vaters allein gebraucht wird. Es sind also diese Worte eine energische Betonung des „einen wahren Gottes" im Gegensatz zu den „vielen falschen Göttern" [1]. Zu einer solchen Betonung des strengsten Monotheismus haben wir, wie jeder Kenner des trinitarischen Geheimnisses weiß, grade so viel Grund wie die Juden. Das „Höre Israel, der Herr unser Gott ist Ein Gott" (Deut 6, 4), die Einheit des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur wird durch das Geheimnis der Dreipersönlichkeit Gottes nicht nur nicht angetastet, sondern bildet gradezu die unentbehrliche Voraussetzung, die Grundlage desselben. Vater, Sohn und hl. Geist wären nicht drei göttliche Personen, wenn

[1] Diesen Gegensatz finden hier namentlich die griechischen Väter, Gregor von Nazianz, Caesarius, Basil., Chrys., Euth., Theoph., Cyr., Leontius, Theodor von Mopsvestia, Theodoret; unter den Lateinern Cyprian.

sie zusammen nicht wären „*μόνος ἀληθινὸς θεός*“. Die Hervorhebung Gottes als des „einen wahren“ mit dem unmittelbar darin enthaltenen Gegensatz zu den „vielen falschen“ ist sehr bedeutungsvoll.

Der Heiland motiviert, wie wir sahen, seine Verherrlichungsbitte mit dem Hinweis darauf, daß diese Verherrlichung in der Leidensstunde notwendig sei, um die Menschen zum ewigen Leben, d. h. der Erkenntnis Gottes zu führen. Es handelt sich nun entweder um Juden oder um Heiden; die Juden, als Gesamtheit betrachtet, kommen einstweilen nicht zur Erkenntnis des Messias; wohl aber wenden die Heidenvölker sich zum Erlöser hin; sie werden bald den größten Teil der Kirche bilden, in der späteren Zeit fast ausschließlich diese ausmachen. So hat der Heiland als Subjekt des *γιγνώσκωσιν* vorzugsweise die Heiden im Auge, die ja auch vorhin bei „der Gewalt über alles Fleisch“ im Gegensatz zum jüdischen Partikularismus besonders mit einbegriffen waren. So erhält das „*μόνον ἀληθινὸν θεόν*“ seinen aus dem Zusammenhang abgeleiteten Vollsinn; denn ganz vorzugsweise für die Heiden war die Erkenntnis des „alleinigen wahren Gottes“ Frucht der Leidensstunde. Gradezu vorbildlich (zumal im Gegensatz zur jüdischen Verstocktheit) für dieses in der Heidenkirche aufblühende Gnadenleben der Erkenntnis Gottes und seines Gesandten ist der Hauptmann unter dem Kreuze, der, ergriffen von der „Herrlichkeit“ der Leidensstunde und besonders des Todes selbst, seine Erkenntnis des „alleinigen wahren Gottes“ und seines Gesandten dadurch kundgab, daß er Gott pries (*ἐδόξασεν τὸν θεόν*) und sprach: „Wahrlich, dieser Mensch war ein Gerechter! Dieser Mensch war Gottes Sohn!“ [1]) Er war der erste, an dem dieses Gebet Christi in Erfüllung ging, das Vorbild für die vielen, die zu dieser Erkenntnis gelangten, als die äußere Herrlichkeit des Leidenden sich mehrte in Auferstehung und Himmelfahrt und Geistessendung und durch die apostolische Predigt in alle Welt getragen wurde.

Sich selbst bezeichnet der Heiland hier mit seinem vollen Namen Jesus Christus [2]). Sein persönlicher Name, den Gabriel

---

[1]) Mt 27, 54; Mc 15, 39; Lc 23, 47.

[2]) Die kritische Beglaubigung dieses Namens ist die denkbar beste. Aber seine Nennung behagt vielen nicht. Man sucht ihr zu entgehen entweder durch Annahme einer Parenthese oder Einschiebung des Evangelisten

der allerseligsten Jungfrau (Lc 1, 31) und der Engel dem hl. Joseph (Mt 1, 21) verkündigte und den er nach jüdischer Sitte bei der Beschneidung empfing, ist Jesus, d. h. Gott ist Erlöser. Mit diesem Namen nennen ihn die Evangelisten fast stets. Sein Amtsname ist Christus, der Gesalbte, der Messias. Er tritt im irdischen Leben des Herrn sehr zurück. Als Träger dieses Namens bezeichnet sich der Gottmensch gegenüber dem samaritanischen Weibe (Jo 4, 25), auf fremdem Boden, in Samaria, ohne jedoch dieses Mal den Namen selbst auszusprechen. Wiederum auf fremdem, dieses Mal heidnischen Boden bestätigt er feierlich das Bekenntnis des Simon: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16. 16; Mc 8, 29; Lc 9, 20). Aber wiewohl er diesen Namen damit ausdrücklich anerkennt, verbietet er seinen Jüngern, zu sagen, „daß er der Christus sei“ (*ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός*, nach einigen codd. *ὅτι αὐτός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*, Vulg. quia ipse esset Jesus Christus). Es kehrt der Name Christus dann in seinem Munde wieder in der Frage an die Pharisäer (Mt 22, 42) und bei der Rede über den Untergang Jerusalems und das Weltgericht, ohne daß er jedoch ausdrücklich hier sich zu diesem Namen bekennt, wohl aber indirekt. — Die feierliche Zusammenstellung beider Namen haben wir nach dem Gesagten vielleicht schon nach dem Bekenntnisse des Petrus; dort auf jeden Fall aber so, daß der Heiland den Gebrauch dieser hl. Formel strenge verbietet. Hier aber im hohepriesterlichen Gebete haben wir zum ersten Mal den öffentlichen solennen Gebrauch dieses Doppelnamens. Wenn nichts im Leben des Heilandes ohne Bedeutung ist, dann auch sicher nicht die Wahl des Augenblicks für die Annahme seines vollen Namens. Es läßt sich ein dreifacher Grund angeben. Einmal bilden die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet, neben ihrem sonstigen

---

(Weizsäcker, Scholte, Tholuck, Weiß) oder gar durch Annahme eines Fehlers bei ihm (Bretschneider, de Wette). Mit Recht weist Keppl. solche Auslegungen zurück. Mit demselben Grund wie hier kann die Kritik überall Einschiebsel und Fehler des inspirierten Auktors vermuten; wenn sie es grade hier thut, läßt sich kein anderer Grund angeben, als der, daß der gottmenschliche Beter hier ein Wort gebraucht, das manchen nicht in ihr System paßt. — Daß Christus in der dritten Person spricht, wird man doch nicht ernsthaft als Grund geltend machen können; grade dies erhöht die Erhabenheit und Feierlichkeit der Rede. Schon zwei Mal hat Christus in diesem Gebet von sich in der dritten Person gesprochen. — Auch nach Goltz verrät der Name „die Hand des Evangelisten“.

Charakter, äußerlich und innerlich den Höhepunkt der messianischen Offenbarung; darum war es ganz entsprechend, daß hier auch der Name „Jesus Christus" genannt wurde, der Brennpunkt, in welchem sich alle Strahlen dieser Offenbarung sammeln. — Es ist ferner das hohepriesterliche Gebet ein Opfergebet; darum war es angebracht, daß sich der Heiland bezeichnete als Jesus, Erlöser, und als den von Gott gesalbten Hohenpriester des Neuen Bundes, den Messias, unter welchem Namen der Alte Bund ihn erharrte. Am Kreuz vollendet sich das Messias-Werk. — Der Heiland spricht endlich gerade bei dieser Begründung der Verklärungsbitte von seiner königlichen Macht „über alles Fleisch", über die ganze Menschheit; der Christusname aber stellt ihn hin als den „Gesalbten des Herrn", den gottgesalbten König der Menschheit. — Von dem Augenblicke an, da der Heiland sich zu diesem Vollnamen bekannte, wird er „das Symbol des christlichen Glaubens, der Wahlspruch der Christenheit" (Keppl.). Eine Fülle von Thatsachen aus der apostolischen Zeit bestätigt das. Derselbe Simon Petrus, der einstens feierlich diesen Namen bekannte und zum Lohne dafür den Primat empfing, predigt beim ersten Gebrauch dieses Primats, bei der ersten Predigt, die in der Christenheit gehalten wurde, grade diesen Namen. Nachdem er den Heiland das erste Mal Jesus (Apg. 2, 28), dann Christus (31), dann wieder Jesus (32) genannt, schließt er seine Predigt: „So wisse denn das ganze Haus Israel, daß Gott ihn zum Herrrn und Christus gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt" (36), und auf die Frage der zerknirschten Zuhörer, was sie thun sollten, nimmt er seine Rede wieder auf und verkündet als Ergebnis seines apostolischen Wortes: „Ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden" (38). So verkündet derselbe Petrus, dem der Heiland einst ausdrücklich verboten, diesen Namen zu verkünden (Mt 16, 20), jetzt öffentlich und feierlich am Gründungstag der Kirche als sichtbares Haupt dieser Kirche diesen vollen Namen seines Herrn. Seitdem der Heiland selbst im hohepriesterlichen Gebete ihn feierlich kundgegeben, ist er ein öffentlicher Name, ja der öffentlichste Name in der ganzen Welt. Wie Petrus seine erste Predigt mit diesem Namen schließt, so wirkt er auch in diesem Namen zur Beglaubigung seiner Predigt sein erstes Wunder (Apg 3, 6) und bezeugt dies feierlich vor dem Synedrion (4, 10); ja er proklamiert diesen Namen als Panier für

alle, die gerettet werden wollen: „Es ist in keinem anderen Heil; denn kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, durch den wir selig werden sollten" (4, 12). Es wird hier gradezu der Name „Jesus Christus" in dieselbe Verbindung mit dem ewigen Leben gebracht, wie im hohepriesterlichen Gebet. So wird durch den hl. Petrus die feierliche Verkündigung dieses Doppelnamens im hohepriesterlichen Gebete mit allem Nachdruck fortgesetzt und gegen die Feinde dieses Namens verteidigt; es konnte ja auch gar nicht anders sein, als daß er, der zuerst in aller Klarheit durch Gottes unmittelbare Eingebung den Christusnamen ausgesagt hatte und dafür so herrlich belohnt war, diese Namensnennung im hohepriesterlichen Gebet nicht besonders tief in seine Seele eingeprägt hätte. — Noch ein anderer von den Elf ist Zeuge des tiefen Eindrucks dieser Worte auf die Jünger. Der hl. Matthäus beginnt sein Evangelium: „Buch der Abstammung Jesu Christi." Auch nach allen neueren Forschungen scheint daran festzuhalten zu sein, daß das Matthäus-Evangelium zeitlich die erste Schrift des N. T. ist. So nimmt denn auch das geschriebene Wort Gottes des neuen Bundes seinen Anfang mit dem Namen „Jesus Christus", gleichwie den alten Bund der Name „Gott" (Gen 1, 1) einleitet. — Wie tief endlich der hl. Johannes selbst diesen Namen erfaßt, geht außer der Überlieferung dieses Gebetes daraus hervor, daß er gradezu als Zweck seines Evangeliums bezeichnet: „Diese (Zeichen) sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist Christus (*ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*), der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen" (Jo 20, 31). Ganz deutlich klingt hier der Zusammenhang unserer Stelle wieder; wie der Heiland hier in die Erkenntnis Jesu Christi, so setzt Johannes in den Glauben an Jesus Christus (was dasselbe besagt) das ewige Leben. — Petrus, Matthäus und Johannes sind Zeugen dafür, wie treu die Apostel das kostbare Kleinod seines vollen Namens, das der Herr im hohepriesterlichen Gebet ihnen überlieferte, bewahrt haben. An sie reiht sich würdig der hl. Paulus an, bei dem dieser hl. Doppelname fast auf allen Seiten seiner Briefe wiederklingt. Wie dieser Doppelname in der Kirche zu Ehren gelangte und noch in Ehren steht, ist unnötig zu sagen. So hat diese Namensnennung im hohepriesterlichen Gebete eine mächtige Wirkung gehabt.

Da Jesus „Gott ist Erlöser" heißt und Christus eben der verheißene Messias ist, so finden wir in unserer Stelle eine Parallele zu Heb 11, 6: „Wer Gott naht, muß glauben, daß er (erstens) ist und (zweitens) denen. welche ihn suchen, ein Vergelter (*μισθαποδότης*) ist." Hier heißt es: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie erkennen (erstens) dich den alleinigen wahren Gott und (zweitens) den du gesandt hast Jesus (den Erlöser) Christus (den verheißenen Messias)". Das zweite Moment (der Vergeltung) ist bei Jo weiter entwickelt. Die nähere Begründung gehört in die Dogmatik.

Nicht ganz zur Sache scheint die seit dem hl. Caesarius, einem Bruder des hl. Gregor von Nazianz, öfter gestellte Frage zu sein, warum nur Vater und Sohn, nicht aber der hl. Geist hier genannt werden. Denn vom Sohn ist hier zwar die Rede auch als Gott, insofern er als Gegenstand der übernatürlichen Erkenntnis bezeichnet wird, dann aber durch das ‚*ὃν ἀπέστειλας*" als Mensch; er wird hier also als Gottmensch betrachtet. Bei dieser Auffassung ist es aber gar nicht notwendig, auch den hl. Geist zu erwähnen. — Wie der hl. Geist doch seine Stelle im hohepriesterlichen Gebete hat, wird sich später zeigen.

Außer dem in der Bitte selbst angegebenen Grund der Gottessohnschaft hat der Heiland für seine Verherrlichung zwei Gründe angegeben: die Verherrlichung des Vaters als Zweck der eigenen Verherrlichung, und seine vom Vater ihm gegebene Macht, ewiges Leben zu verleihen. Er fügt einen dritten Grund an: Verherrliche Du mich, Vater, denn „ich habe Dich verherrlicht auf Erden". Worin die Verherrlichung des Vaters liegt, sagt der Beter selbst: in der Vollendung des aufgetragenen Werkes: „Ich habe das Werk vollbracht, das Du mir zu verrichten gegeben". Es ist eine Anticipation des „Es ist vollbracht", das der Heiland nach wenigen Stunden am Kreuze sprechen wird; in der That ist das ganze Lebenswerk des Heilandes vollbracht; auch seine letzte That, die Opferthat, ist grade mit dieser Stunde eingeleitet und wirklich begonnen. Denn mit dem hohepriesterlichen Gebet ist der Heiland unwiderruflich in den Bannkreis des Opfers eingetreten. Aus der Idee des Opfergebetes findet auch dieser Ausdruck, der den Erklärern viele Schwierigkeit bereitet [1]),

[1]) Aug. (und mit ihm Beda): „quod se consummaturum certissime novit" und weist hin auf die praeterita in den messianischen Prophezieen des Alten Testamentes. Chrys., Theoph., Leontius (unter den Neueren Keppler): weil er alles zur Vollendung gethan.

seine wörtliche Erklärung. Er hat wirklich sein Werk vollbracht, nicht bloß deshalb, weil er „innerlich das Opfer gebracht und Judas zur äußerlichen Bewerkstelligung entlassen hat“ (Keppler), sondern weil er selbst mit dem hohepriesterlichen Opfergebet die hl. Liturgie des Kreuzesopfers wirklich begonnen hat; dieser Anfang führt unwiderruflich zum Ende, ja er ist ein Teil des ganzen Opferwerkes. Es liegt kein Grund vor, diese Worte irgendwie zu beschränken [1]; sie beziehen sich dem natürlichen Wortlaut nach auf alles, was der Heiland that; all seine Arbeit, Predigt und Erlösungswerk, ist ja eine Verherrlichung Gottes.

Dieses Gebetswort Christi zeigt den sittlichen Charakter Christi in wahrhaft gottmenschlicher Hoheit und Heiligkeit. Er sprach einst zu Menschen, die seine Feinde waren: „Wer aus euch kann mich einer Sünde beschuldigen?“. Jetzt aber sagt er zu Gott, der Herzen und Nieren durchforscht: „Verherrliche mich, denn ich habe Dich verherrlicht; ich habe das Werk vollbracht“. Wäre auch nur der kleinste Fehler an ihm, so könnte er nicht so sprechen. Diese Worte legen für seine vollendete Heiligkeit Zeugnis ab. Selbst Heilige rufen im Tod um Verzeihung, beten das tief empfundene Bußgebet David's, das „Miserere“ (Ps. 50); Christus sagt: „Ich habe Dich verherrlicht“ [2].

Der Heiland hat seine Bitte vorgetragen, hat sie in meisterhafter Gebetsrhetorik motiviert; jetzt wiederholt er sie und richtet zum zweiten Mal an den Vater die

Verklärungsbitte: „Und jetzt verherrliche Du mich Vater bei Dir selbst, mit der Herrlichkeit, die ich bei Dir hatte, ehe die Welt war“. Der Heiland wiederholt aber seine Bitte nicht einfachhin; er modificiert sie. Die *δόξα*, welche er erbittet, erscheint stets als ein einheitlicher Begriff, der freilich viele konkrete Momente umfaßt, von denen bald das eine, bald das andere mehr betont

---

[1] So Mald. mit Berufung auf Rup.; auch Wendt: „Verkündigungswerk“ (181).

[2] Werner 398 f.: „Nur eine Gebetsweise suchen wir bei Jesus vergeblich, während er sie in seiner Lehre vom Beten den Seinen zum öfteren als wesentlich und notwendig empfiehlt, nämlich das Bußgebet, in welchem das Bewußtsein von Sünde und Schuld die Bitte um Gnade, Vergebung und Tilgung des selbsterzeugten Bösen an Gott bringt. Kein leisester Schatten einer Verdunklung seiner sittlichen geistigen Einigkeit mit Gott ist zu entdecken, kein Bedürfnis, irgend etwas in seinem Thun und Streben durch Reue und Bekenntnis und durch den Entschluß einer Änderung seines Verhaltens zu beseitigen und aufzuheben.“

werden kann. Im ersten „Verherrliche mich“ trat mehr die Verherrlichung auf Erden hervor, die Herrlichkeit der Leidensstunde selbst, die bei so vielen die Erkenntnis Gottes und seines Gesandten und damit das ewige Leben bewirken soll. — Bei diesem neuen „Verherrliche mich“ denkt der Heiland an seine eigene Verherrlichung und Verklärung beim Vater, also im Himmel.

Diese Stelle ist eine der erhabensten und schwierigsten in der ganzen hl. Schrift. Der Heiland erbittet nach dem Wortlaut vom Vater die Herrlichkeit, die er schon vor der Weltschöpfung besaß. Es ist also jene *δόξα*, welche die zweite Person der Gottheit, der Logos, vor aller Weltzeit inne hatte. Um diese bittet er jetzt. Das ist der einfache Wortlaut. Aber hier türmt sich die mächtige Schwierigkeit dieser Stelle auf. Hat nicht auch der menschgewordene Logos die volle *δόξα*, deren Verminderung gradezu metaphysisch unmöglich ist, beibehalten? Bezeugt nicht der hl. Johannes (1, 14) vom fleischgewordenen Wort ganz klar: „Wir sahen seine Herrlichkeit (natürlich nicht in sich, sondern in ihren wunderbaren Wirkungen), eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater (*δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*)“? Das ist richtig, und doch kann man in einem theologisch ganz richtigen, wohl bezeugten Sinne von einer Einbuße dieser Herrlichkeit reden. Die Herrlichkeit des Logos in seiner Präexistenz durchdrang und erfüllte ihn g a n z; er besaß damals nur die eine göttliche Natur, welche selbst wesenhaft diese *δόξα* war. Seine Persönlichkeit umfaßte damals nur eine und zwar eine verherrlichte Natur. Insofern besaß er damals die *δόξα* ganz und gar. In der Menschwerdung nahm er eine geschaffene Natur an; der Logos hatte auch für diese Natur volles Anrecht auf die *δόξα*, soweit sie ihr mitteilbar war. Hätte er sie ihr mitgeteilt, so wäre er auch noch ganz mit der *δόξα* erfüllt geblieben; aber er verzichtete wegen seiner Hauptaufgabe, des Kreuzestodes, auf diese Herrlichkeit für seine menschliche Natur, wenigstens bis zu einem bestimmten Grade. Wohl teilte er seiner Seele die beseligende Anschauung mit, aber er ließ ihr und dem Leibe die Möglichkeit des Schmerzes, und versagte dem Leibe die Verklärung. So besaß denn wirklich die hl. Menschheit des Logos nicht die *δόξα* in ihrem vollen Sinne und somit der Gottmensch selbst diese nicht, weil er Person dieser Natur war. In seiner Präexistenz besaß er die *δόξα* für alles das, wofür er Subsistenzprinzip war, von der Inkarnation an nicht mehr für alles, da er die hl.

Menschheit selbst ausgeschlossen hat. So kann der inkarnierte Logos von einer Herrlichkeit sprechen, die er hatte, aber nicht mehr hat, weil nicht mehr, wie im präexistenten Zustande, alles in ihm verherrlicht und verklärt ist. Diese Herrlichkeit, die er im angegebenen Sinne vor der Grundlegung der Welt besaß, erbittet er sich jetzt wieder vom Vater. Materiell ist damit also gegeben: die Verklärung des Leibes und die Befreiung von Schmerzen.

Mald. erklärt sich mit Berufung auf Theodoret und Theodor von Heraclea gegen die Fragestellung, ob göttliche, ob menschliche Natur gemeint sei, und betont, was auch wirklich notwendig scheint, die *δόξα* der Person [1]). Leider geht er dann von dem eingeschlagenen Wege ab, um nur eine Verherrlichung Christi bei den Menschen herauszubringen, die seiner Herrlichkeit bei Gott ähnlich sei. Bleibt man bei der Natur stehen, so erscheint eine Erklärung unmöglich: die göttliche Natur kann keine neue Herrlichkeit bekommen, die menschliche war vor Grundlegung der Welt nicht da. Wohl aber scheint die Beziehung auf die Person, welche Inhaberin dieser Naturen mit allen ihren Eigentümlichkeiten ist, die erhabene Bitte erklären zu können. Diese Person besaß vor der Inkarnation ihre ganze *δόξα* (die sich materiell auf die eine göttliche Natur erstreckt), besaß nach der Inkarnation nicht die ganze *δόξα* (da sie eine verherrlichte göttliche Natur und eine nicht verherrlichte menschliche Natur besaß). In der That sehen wir diese göttliche Person nicht in der ihr als göttliche Person zukommenden Herrlichkeit in ihrem Erdenleben auftreten, insofern sie in der menschlichen Natur thätig ist. So hat sie wirklich nicht jene *δόξα*, die sie vor Beginn der Welt hatte. Jetzt erbittet diese Person die ganze *δόξα*, die sie vor Grundlegung der Welt besaß. Wirklich erwächst aus dem Leiden für die Person Christi die vollkommene Verklärung und Verherrlichung für sie, auch für ihre menschliche Natur. Sie erhält so die *δόξα* wieder, die sie vor Grundlegung der Welt hatte. — Der hl. Augustinus sucht die Schwierigkeit zu lösen durch die ihm aus den pelagianischen Streitigkeiten geläufige Idee der Prädestination („Intelligimus praedestinationem claritatis humanae"). Eine solche Prädestination ist dem theologischen Denken ganz konform, aber nicht in unserer Stelle enthalten. Die Socinianer und die Rationalisten (Grotius, Schleiermacher, Beyschlag, Baumgarten, Crusius, Scholten) griffen diese Erklärung auf, um an der Präexistenz vorbeizukommen (Keppl.). Ebenso Wendt Lehre Jesu 2, 464 ff. u. a. Gegen sie sprechen das „*ἣ εἶχον* — die ich hatte" und das „*παρὰ σεαυτῷ*", das nur von der Präexistenz sich erklären läßt. Wohl

[1]) Keppler; Knabenbauer z. St.: „non de natura, sed de persona sermo instituitur, de persona Christi Dei hominis".

meint Beyschlag (214): „πρὸς θεόν“ [v. 24] und „παρὰ θεῷ“ bezeichnen wohl noch eher ein „in Gott“, ja „in Gottes Gedanken“, als ein „neben Gott“, wie die einfachen Wendungen λέγειν πρὸς ἑαυτόν, δίκαιος παρὰ θεῷ darthun“. Diese Wendungen beweisen nicht; das λέγειν πρὸς ἑαυτὸν ist keine Parallele, eine Parallele wird es, wenn wir setzen: λέγειν πρὸς θεόν, und dann beweist es gegen B.; diese Redeweise: λέγειν πρὸς ἄλλον setzt unterschiedene Subjekte voraus. Mit δίκαιος παρὰ θεῷ spricht Beyschlag direkt gegen sich; denn wer bei Gott gerecht ist, ist ein wirklich existierendes Wesen; aus dem Vergleich mit dieser Redeweise wird unsere Stelle ein Präexistenzbeweis. Wenn Beyschlag ferner meint, die Bibel kenne nicht den modernen Denkunterschied zwischen realem und idealem Sein, so verlohnte es sich der Mühe nachzuweisen, daß die inspirierten Auktoren Anhänger Hegel's sind.

Auch hier ist wieder die Feinheit zu bewundern, mit welcher der gottmenschliche Beter in die Bitte ein neues mächtiges Motiv einflicht. Er erinnert den Vater an die Glorie, die er hatte und deren er sich beim Eintritt in die Welt freiwillig entäußerte. — Überhaupt ist diese doppelte Verklärungsbitte mit der verschiedenen Nüancierung der Bitten, der feinen und machtvollen Art der Motivierung ein wahres Meisterwerk heiliger Beredsamkeit in der Aussprache mit Gott. Wenn einmal, wie die Kritik es oft will, „innere Gründe“ für den Ursprung der hl. Schrift entscheiden sollen, so sprechen wahrhaftig innere Gründe für einen Beter von so klarem umfassenden Verstand, von einer solchen Innigkeit und Zartheit der Auffassung, endlich von solch sittlicher Hoheit und Würde, daß an einen bloßen Menschen zu denken doch gar zu schwer wird [1]).

Das ist der erste Teil des hohepriesterlichen Gebetes: die doppelte Verklärungsbitte mit ihren großen Motiven: verherrliche Deinen Sohn — damit er Dich verherrliche — damit durch seine Verherrlichung die Menschheit zu Deiner und seiner Erkenntnis, zum ewigen Leben komme — weil er Dich verherrlicht hat — weil endlich die Herrlichkeit sein Eigentum ist, auf das er für einige Zeit freiwillig verzichtete.

---

[1]) Nach Goltz (30) trägt das Gebet „auch in seiner Sprache durchaus den Charakter einer schriftstellerischen Komposition des Evangelisten“. Wäre es so, dann könnte Jo nie genug bewundert werden. Andererseits sagt Goltz selbst (31): „Niemand kann ja verkennen, daß nirgends im N. T. so zart und verständnisvoll das innere Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern wie zu seinen Gläubigen charakterisiert ist. Mit wunderbarem Verständnis sind die Gedanken dieser Situation angepaßt.“

Bitte um Verherrlichung in den Leidensgebeten. — Auch in den messianischen Psalmen hören wir das Gebet um Verherrlichung. Zunächst erscheint es als Bitte um Befreiung aus der Leidensqual und Todesnot. So im Ps. 21: „Du aber, o Herr, sei nicht ferne! meine Stärke, eile mir zu helfen! Errette vom Schwerte, o Gott! meine Seele, und aus des Hundes Hand meine Einzige! Hilf mir aus dem Rachen des Löwen, und meine Niedrigkeit aus den Händen der Büffel (Einhorne)“ (V. 20—22; ähnlich Ps. 39, 12—14). Der Psalm 68 beginnt mit dem Hülferuf, der aus der Tiefe des Leidens aufsteigt: „Errette mich, o Herr! Denn die Wasser [der Trübsal] dringen bis an das Leben“; weiter bittet er um Erhörung in seinem Leiden (V. 14—9; ebenso Ps. 108, 2. 21. 26). Doch betet er auch direkt um Verklärung und Verherrlichung, so in dem Gebet um die Auferstehung, Ps. 15. Wie schon öfters gesagt, geben diese hl. Gesänge die Hauptgedanken des Leidenden wieder. Auch die Verherrlichung des Sohnes Gottes ist in ihnen nicht vergessen. — Besonders hat man in diesem Sinne auch das letzte Wort des Sterbenden gedeutet: „Vater, in Deine Hände empfehle ich (*παρατίθεμαι*) meinen Geist“ (Lc 23, 46; Vulg. commendo). Der Nachdruck liegt auf dem *παρατίθεμαι*, das hier gebraucht wird, nicht etwa das einfache *τίθεμαι*. Es bedeutet das Anvertrauen eines Gutes (Lc 12, 48; 1 Tim 1, 18; 2 Tim 2, 2) als Depositum, etwa „ich lege bei dir nieder“. So erklärt eine ganze Reihe von Auslegern: Tertull., Ambros., Theophyl., von Neueren Mald., Jans., Lap. Schanz [1]). — Endlich ist hier Heb. 5, 7 zu nennen mit dem „in den Tagen des Fleisches“ verrichteten Gebet um „Errettung von dem Tode“.

---

§ 13. Gebete für die Apostel und die Hierarchie.

Wir kommen zu einem neuen Gegenstand des gottmenschlichen Gebetes; derselbe ist mit dem vorigen auf das innigste verbunden. Gleichwie die *δόξα*, die Herrlichkeit der menschlichen Natur, die wir eben Christus erbeten sahen, ihren höchsten Zweck in der *δόξα*, der Verherrlichung des Vaters, hat, so zielt alles Gute, das er seinen Aposteln und seinen Gläubigen erbittet, wieder hin auf seine Verherrlichung und damit auf die

---

[1]) Dagegen Goltz 27: „Nicht die Erhöhung seiner Person erbittet er. Jede freie nachträgliche Erdichtung hätte hier irgendwie auf die folgende Auferstehung angespielt“. Diese Anspielung liegt in *παρατίθεμαι*.

Verherrlichung des Vaters. — Es ist dieses Gebet für die Apostel, ebenso wie das Gebet für die Gläubigen, in einem wahren Sinne, grade so wie sein Gebet um die eigene Verherrlichung, ein Gebet Jesu Christi für sich selbst [1]). Sahen wir ihn soeben die Herrlichkeit seines physischen Leibes erbeten, so fleht er jetzt um die *δόξα* seines mystischen Leibes. So „geht die Tendenz ... des Gebetes Christi auf die Ausbreitung der Salbung vom Haupt auf den Leib, von ihm, als dem Haupte des mystischen Leibes auf die ihm in diesem Leibe verbundenen und untergeordneten persönlichen Glieder. Wie indes in Christo selbst die Ausbreitung seiner Salbung über seine ganze Natur immerhin eine wahre Vollendung oder volle Ausgestaltung seiner selbst als des vollkommenen Gesalbten darstellt: so ist auch in der Anschauung der hl. Schrift und der Väter die Ausbreitung seiner Salbung auf die Glieder seines mystischen Leibes eine Vollendung oder volle Ausgestaltung Christi selbst als des diesen Leib in sich zusammenfassenden Hauptes" [2]).

Unter den Gebeten für die Glieder seines mystischen Leibes steht an erster Stelle das Gebet für die Apostel und die Hierarchie, denen er einen besonderen Vorrang einräumt, wie sich aus den Gebeten selbst ergicbt. Diese Gebete für die Apostel sind aber in ihrer tieferen Begründung Gebete für die Gläubigen, ja für die ganze Welt; denn nur zu deren Nutzen sind die Apostel mit ihrer hl. Gewalt umkleidet; auf sie zielt also auch alles hin, was Christus diesen Aposteln erbittet. — Wir untersuchen zuerst die Gebete für alle Apostel, dann die Gebete für Petrus.

Gebete für alle Apostel. — Vor der Wahl. — Die Apostelwahl erzählen alle Synoptiker; die Erzählung des hl. Lucas 6, 12 zeichnet sich wieder vor den Berichten von Mt und Mc durch einen bemerkenswerten Zug aus. Es ist dieser:

Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ [3]).	Es geschah aber in jenen Tagen, daß er hinausging auf den Berg um zu beten, und er brachte die Nacht im Gebet mit Gott zu.

[1]) Andererseits ist Christi Gebet für sich wieder ein Gebet für uns. Janssens 727: „Bona ad corpus pertinentia Christus rogavit sibi; bona vero ad animam pertinentia, nobis. Tam intime haec duo inter se copulantur, ut et gloria corporis Christi prosit et nobis, dicente Apostolo: „Resurrexit propter iustificationem nostram" (Rom. 4. 25), et e converso gloria spiritualis in membris gloriam capitis augeat". — [2]) Scheeben 3, 223.

[3]) „*τοῦ θεοῦ* ist gen. obi. = zu Gott (Win. 30, 1, 174 f.)" Schanz.

Von der Annahme Holtzmanns, der Zug sei aus Mc 6, 46 [nächtliches Gebet vor Verheißung der Eucharistie] entlehnt, bemerkt Goltz (5 Anm.), sie sei „willkürlich". Er selbst sagt dann (S. 6): „Der klare Blick des Herrn sah ja auch in die Zukunft, und so mußte es ihm ein Bedürfnis sein, grade für diese Auswahl, die doch von größter Tragweite war, seinen himmlischen Vater um Weisheit und den Beistand seines Geistes zu bitten". Darin verrät sich eine zu geringe Auffassung der menschlichen Weisheit Christi. Gern stimmen wir dem genannten Autor bei, wenn er fortfährt: „So läßt uns denn dieses Beispiel ahnen, wie alles, was Jesus in seinem Beruf that und erlebte, auch in seinem persönlichen Gebetsverkehr mit Gott zum Ausdruck kam."

Der Evangelist, treu geschichtlich referierend, erzählt nur die Thatsache, daß Christus gebetet. Über den Inhalt des Gebetes schweigt er, weil eben niemand als der Vater die Worte dieses im stillen Herzenskämmerlein verrichteten Gebetes vernahm. Aber die Stellung des Gebetes hat noch alle Ausleger darauf geführt, es mit dem großen Ereignis in Verbindung zu setzen, dessen Präludium es bildet, mit der Apostelwahl. Es ist ein großer entscheidender Schritt in dem messianischen Leben. Er bedeutet einen Bruch mit der Synagoge und der sie leitenden Gewalt. „Das Volk Israel und das messianische Reich, der Tempel in Jerusalem und die Kirche sind von nun an geschieden, treten sich feindlich gegenüber" [1]). Es ist aber nicht nur eine Handlung, die ablöst und niederreißt, sie baut auch auf. „Es war diese Apostelwahl nichts weniger, als die Grundlegung seines Reiches nnd seiner Kirche, die Grundlegung der Hierarchie" [2]). So erscheint „der Akt der Wahl" als „ein ungemein wichtiger, für die weitere Entwicklung grundlegender Akt in dem vom Vater beschlossenen Erlösungsplan" [3]). — Mit diesem Akt steht das nächtliche Gebet im engsten Zusammenhang. Wenn wir des näheren diese Beziehung bestimmen wollen, so dürfen wir wohl sagen, daß der Gottmensch erstens von diesen zwölf Männern im Gebet mit Gott gesprochen hat, um aus ihnen seine Apostel zu machen. Darauf scheint sich zu beziehen, was der Heiland später im hohepriesterlichen Gebet (Jo 17, 6) bekennt: „Sie waren Dein und Du hast sie mir gegeben" (vgl. Jo 17, 11. 24;

---

[1]) Grimm 3, 7. — [2]) Meschler 1, 299. — [3]) Schanz z. St.

18, 9). In einem Sinne waren die Apostel dem Meister schon früher gegeben, bei der Inkarnation selbst, da Gott ihm Gewalt „über alles Fleisch“ gab (Jo 17, 3), um eben alle Menschen, also auch diese Zwölf, zum ewigen Leben zu führen. Jetzt aber will der Heiland diese Zwölf, die in dieser allen Menschen gemeinsamen Weise sein Eigentum waren, in ganz besonderem Sinne zu seinem Eigentum haben, als seine Apostel, als Mithelfer in der Ausübung seiner gottmenschlichen Gewalt, alle Menschen zum ewigen Leben zu führen. Hier tritt an uns die Frage heran: Hat der Heiland diese Zwölf in einem förmlichen Bittgebet vom Vater erbeten? Wir neigen der Ansicht zu, daß wohl an eine Gebetsaussprache, aber nicht an ein förmliches Bittgebet zu denken ist. Einmal scheint es zu der dem Messias von Anfang an zuteil gewordenen Gewalt zu gehören, auch die Organe dieser Gewalt zu wählen; sodann weisen die Ausdrücke der hl. Schrift auf ein durchaus auktoritatives Vorgehen des Heilandes hin. So sagt der hl. Marcus (3, 13): „Er berief die zu sich, die er selbst wollte (*οὓς ἤθελεν αὐτός*)“, und der Heiland selbst sagt später zu seinen Aposteln: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt (*ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς*, vgl. Jo 6, 71) und habe euch gesetzt (*ἔθηκα ὑμᾶς*), daß ihr hingeht und Frucht bringt“ (Jo 15, 16). Das läßt den Heiland wirklich mit gottmenschlicher Souverainetät handelnd erscheinen; es ist das um so beachtenswerter, als er sonst alles auf den Vater bezieht. Es bleibt immerhin möglich, daß der Heiland sich diese Zwölf förmlich vom Vater erbeten hat; doch erscheint das weniger wahrscheinlich, weil es weniger in Übereinstimmung steht mit den angeführten Schriftworten und mit der Macht der hl. Menschheit Christi „über alles Fleisch“. — Übrigens ist diese Auswahl nicht auf die Zwölf einzuschränken; nach Analogie anderer Schriftstellen, die zunächst auf die gegenwärtigen zwölf Apostel gehen, dann aber auch alle ihre Nachfolger im apostolischen Amt umfassen (Mt 18, 18; 28, 19 f.; Mc 16, 15; Jo 14, 16 f. 26; 20, 21—3; Apg. 1, 8), hat der Gottmensch bei dieser Gebetsaussprache mit Gott nicht nur jene Zwölf erkoren, sondern zugleich alle jene, welche in ihrem Amte ihnen folgen und so mit ihnen eine moralische Person bilden.

Weiterhin hat aber der Gottmensch sich sicher nicht mit der Auswahl begnügt, sondern den Erwählten auch die Gnade und Kraft zum schwersten und verantwortungsvollsten Amte erfleht.

Für die gegenwärtigen Apostel konnte er diese Kraft als Werkzeug der Gottheit machtvoll bewirken, wie er denn auch in der Rechenschaftsablegung am Abend seines Lebens gradezu sagt: „Da ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in Deinem Namen" (Jo 17, 12); erst jetzt bittet er den Vater, sie fortan zu bewahren. Immerhin bleibt es möglich, ja sogar sehr wahrscheinlich, daß der Heiland neben dieser bewahrenden Thätigkeit seiner gottmenschlichen Macht ihnen auch noch des Vaters Schutz, also die bewahrende Thätigkeit Gottes ohne Mitwirkung der hl. Menschheit Christi erfleht hat; nur das ist, nach dem früher Gesagten [1]), unmöglich, daß Christus diesen Schutz, sofern er durch eigene gottmenschliche Thätigkeit Christi geübt wird, in förmlichem Bittgebet erwirkt hat. — Anders ist es freilich mit den Nachfolgern der Apostel, die in dieses gottmenschliche Gebet eingeschlossen waren; auf sie konnte der Gottmensch jetzt nur dadurch einwirken, daß er ein Gebet zum Vater sandte.

Vor der Verheißung der hl. Eucharistie. — Noch einmal zeigen uns die Evangelisten, dieses Mal Mt [2]) und Mc [3]), den Heiland in einem nächtlichen Gebet, das wir, in dem eben erörterten Sinne, als ein Gebet für die Apostel erklären müssen. Es wurde verrichtet nach der ersten Brotvermehrung, vor der Verheißung der hl. Eucharistie. Dieses Geheimnis, das mit dem Apostolat so eng verbunden ist, welches nach Christi Willen die Quelle der Kraft und Stärke werden sollte für Apostolat und Priestertum, sollte zugleich bei seiner Verkündigung eine Erprobung des Glaubens und der Tüchtigkeit zum Apostelamte sein. Die Zwölfe und besonders der hl. Petrus bestehen diese Probe bis auf einen. „Jesus antwortete ihnen: „Habe ich nicht euch Zwölfe erwählt, und einer von euch ist ein Teufel" (Jo 6, 71). Bei der Einsetzung der hl. Eucharistie wird dieser „eine" seinen Abfall vom Apostelamt vollziehen. So ist mit der Eucharistie wirklich eine recht ernste Probe des apostolischen Berufes gegeben. Daß diese Probe bestanden werde, erfleht der Heiland vom Vater; ausdrücklich schreibt er diesen Erfolg dem „Vater", also der Gottheit allein zu ohne werkzeugliche Mitwirkung seiner Menschheit: „Es sind unter euch etliche, die nicht glauben". Denn von Anfang an wußte Jesus, welche es seien, die nicht glaubten, und wer ihn verraten würde. Und er sprach: „Darum habe ich Euch gesagt: Niemand

---

[1]) S. oben S. 65 ff. — [2]) 14, 23. — [3]) 6, 46.

kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht von meinem Vater gegeben ist" (Jo 6, 65 f.). Dem Gebete des Heilandes also verdankten es die Zwölf, wenn sie treu blieben, verdankte es der hl. Petrus, wenn er wieder so mutvoll seinen Glauben bekannte. — Wir haben auch hier keinen Grund, das Gebet des Herrn auf die Zwölf einzuschränken, sondern aus dem schon angegebenen Grunde haben wir es möglichst allgemein zu fassen, alle Träger des apostolischen Amtes, alle Teilnehmer und Gehülfen desselben, alle Bischöfe und Priester einzuschließen. Es kommt ein neuer wichtiger Grund hinzu: es ist heute noch genau so, wie an jenem denkwürdigen Tage von Capharnaum. Auch heute ist das Geheimnis der hl. Eucharistie der Prüfstein für die Tauglichkeit dessen, der apostolisch arbeiten will. Von der Stellung des Priesters zu diesem Geheimnisse hängt in erster Linie sein Wert als apostolischer Arbeiter ab; hier scheiden sich auch jetzt noch Petrus und Judas. So führt uns alles dazu, in dieses Gebet des Herrn alle diejenigen einzuschließen, die in der Person seiner Apostel vor ihm standen und die gleich diesen am eucharistischen Geheimnis ihre Tüchtigkeit erproben sollten, um ein Salz der Erde und ein Licht der Welt zu sein.

Fürbitte für die Apostel im hohepriesterlichen Gebete (2. Teil, Jo 17, 6-19).

Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας[1], *καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν·* 7. *νῦν ἔγνωκαν ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς*[2] *μοι παρὰ σοῦ εἰσιν·* 8. *ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς*[3] *μοι δέδωκα*[4] *αὐτοῖς καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.* 9. *Ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ· οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν,* 10. *καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά, καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς·* 11. *καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτοὶ*[5]

Ich habe Deinen Namen den Menschen kundgethan, welche Du mir von der Welt gegeben hast. Sie waren Dein, und Du hast sie mir gegeben, und sie haben Dein Wort bewahrt. 7. Jetzt haben sie erkannt, daß alles, was Du mir gegeben, von Dir ist. 8. Denn die Worte, die Du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben und sie haben dieselben angenommen und wahrhaftig erkannt, daß ich von Dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß Du mich gesandt hast. 9. Ich bitte für sie. Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche Du mir

[1] So ℵABDKL Tisch. Treg. WH.

[2] So ℵCDLXYΓΔ.

[3] ABCD. — [4] alle mss.

[5] *οὗτοι* CXY Lachm. Tr. und WH (am Rand).

ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν, κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι· πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ[1]) δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς. 12. ὅτε ἤμην μετ᾽ αὐτῶν, ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ[2]) δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο, εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ. 13. νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς[3]). 14. ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου, καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. 15. οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ᾽ ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ. 16. ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. 17. ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. 18. Καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον. 19. καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ[4]) ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.

gegeben hast, weil sie Dein sind. 10. Und alles, was mein ist, ist Dein und was Dein ist, ist mein; und ich bin verherrlicht in ihnen. 11. Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich komme zu Dir. Heiliger Vater! Bewahre sie in Deinem Namen, den Du mir gegeben hast, damit sie eines seien, wie auch wir. 12. Da ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in Deinem Namen, den Du mir gegeben hast, und behütete sie, und keiner von ihnen ging verloren, außer der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt werde. 13. Jetzt aber komme ich zu Dir, und dieses rede ich in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben. 14. Ich habe ihnen Dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht von der Welt sind, so wie auch ich nicht von der Welt bin. 15. Nicht bitte ich, daß Du sie aus der Welt wegnehmest, sondern daß Du sie bewahrest vor dem Bösen. 16. Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin. 17. Heilige sie in der Wahrheit! Dein Wort ist Wahrheit. 18. Wie Du mich in die Welt gesandt hast, habe ich auch sie in die Welt gesandt; 19. und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien.

E i n l e i t u n g d e r B i t t e (V 6—8). — Die Differenz zwischen den Auslegern, ob diese Verse zur vorhergehenden Verklärungsbitte (so Chrys., Theoph., Euth., Leont., Rup., Mald.) oder zu dieser (so Tol., Schegg, Bisp., Keppl.) zu ziehen seien, ist nicht so bedeutend. — Es gehört zu den Feinheiten dieses Gebetes, daß der Heiland fast unmerklich und doch zielbewußt und sicher von einer Bitte

¹) ℵABCEGHLΓΔ Ti. Tr. WH; DXU: *ο*; D²V: *ους*.

²) So BC*L Cyr. Ti. Treg. WH; *ους* AC³DXYΓΔΛΠ unc. 7, Lachm. Chrys. Aug.; entscheidend für die Lesart ist das *καὶ* vor *ἐφύλαξα* ℵBCL Ti. Tr. WH.

³) *αὐτοῖς* DLYΓΔ Lachm.

⁴) So BCDLXY Tr. (WH Lachm. in Klammern); dagegen ℵA Ti.; ℵ ist hier nicht entscheidend, da er auch sonst *ἐγώ* unberechtigt fallen läßt.

zur andern überleitet. So enthalten diese Verse einmal eine weitere Ausführung der dritten Begründung seiner Verklärungsbitte (s. oben S. 192 f.); diese Begründung aber ist hier gegeben mit besonderer Rücksichtnahme auf die Apostel und führt aus, was er alles bei ihnen erreicht hat. Darum sind sie nicht bloß eine Einleitung, sondern eine wirkliche Begründung der Fürbitte für die Apostel und darum eher zu dieser zu ziehen. — So enthüllt uns diese kleine Differenz wieder die meisterhafte Kunst des Heilandes, seine Gedanken zu formulieren und zu begründen, mit der größten Gewandtheit von einem Punkt zum andern den Faden der hl. Gebetsaussprache mit Gott fortzuführen. Überhaupt zeigt „das hochheilige Gebet in diesem Teile die ganze unwiderstehliche Beredsamkeit eines liebenden Herzens; die ganze Wärme und Erregung seiner Blutwellen pulsiert und wogt durch die Gebetsworte hin.“ (Keppl. 277).

Der Heiland sagt dem Vater, was er gethan hat: „Ich habe Deinen Namen kundgethan“. — Unter Gottes Namen, den der Heiland kundgethan hat, haben wir zunächst einfachhin die Kundmachung Gottes zu verstehen. Denn der Name bezeichnet eben die Person, insofern sie nach außen in die Erscheinung tritt [1]). — Doch liegt in diesen Worten wohl noch mehr verborgen; der Heiland hat Gott in einer besonderen Weise kundgethan, unter einem besonderen Namen; er hat uns Gott geoffenbart unter dem Namen „des Vaters unseres Herrn Jesu Christi“ [2]). Dieser Name ist für die christliche Offenbarung charakteristisch; er enthält unmittelbar die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation, mittelbar (sofern unsere Gotteskindschaft in der Gottessohnschaft Jesu Christi ihr Vorbild hat) das Geheimnis der Gnade, der Kirche und alles, was damit zusammenhängt; in diesem Namen haben wir den Grundriß der ganzen christlichen Lehre. — Bemerkenswert ist, daß auch im Alten Bunde die Gottesoffenbarung in einem ganz besonderen Sinne als Offenbarung grade des Namens Gottes erscheint. So offenbart sich Gott dem Abraham als der „allmächtige Gott“ unter dem Gottesnamen „el“ (Gen. 17, 1; 48, 3: אֵל שַׁדַּי); wegen der Offenbarung an diesen und die beiden folgenden Patriarchen nennt er sich selbst „den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (Gen. 28, 13; 46, 3; 48, 15; Exod. 3, 6).

---

[1]) Vgl. Jo 12. 28 (oben S. 179); Knabenb. zu Jo 14, 13: „Nomine innotescit et designatur persona“.

[2]) Chrys., Theoph.. Euth., Leont., Aug. (tr. 106, 4: „non illud nomen quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus“).

Einen neuen Fortschritt in seiner Offenbarung, der sich freilich ganz im Rahmen des Alten Bundes hält, bezeichnet Gott ausdrücklich durch Offenbarung eines neuen Namens an Moses: „Ich bin der Herr, der dem Abraham, Isaak und Jakob als allmächtiger Gott (el) erschienen ist, aber meinen Namen Jahwe (יְהוָה) habe ich ihnen nicht kundgethan“ (Exod. 6, 2). So erklärt Gott selbst, welche Bedeutung die Mitteilung seines Namens Jahwe (Exod. 3, 14) habe. Es gestattete dieser Name, der freilich das Geheimnis der Trinität nicht enthüllen sollte, dem Bundesvolke, das ihn besonders heilig hielt, einen ungleich tieferen Einblick in Gottes Wesen, als die Namen „el“ und „Gott (el) Abrahams, Isaaks und Jakobs“. In dem Lichte dieser alttestamentlichen Offenbarungen, bei denen zwei Mal eine entscheidende Wendung in der Offenbarung Gottes durch einen Gottesnamen charakterisiert wird, erscheint unsere Stelle als die Offenbarung eines neuen Gottesnamens. Der „Gott“ ist hier „Vater“, der Gott „Abrahams“ der Vater „Jesu Christi“. In der That ist die Kundgebung des Gottesnamens eine Hauptthätigkeit des Messias. Das erste überhaupt von ihm überlieferte Wort lautet: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“ (Lc 2, 49). Ebenso spricht er bei seinem ersten Anftreten im öffentlichen Leben: „Machet das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhause!“ (Jo 2, 16). Zumal Jo zeigt uns, wie dies fort und fort in der messianischen Predigt wiederkehrt. Die Kundmachung dieses Namens vor dem Synedrium zog ihm das Todesurteil zu. Sein letztes Wort am Kreuze war eine Kundgabe dieses Vaternamens. (Vgl. oben S. 117 Anm. 2).

Den Name Gottes hat der Heiland kundgethan „den Menschen, welche Du mir aus der Welt gegeben hast“. „Die Du mir gegeben hast“ kann sowohl auf die innere Gnade gehen, durch welche Gott die Menschen zu Christus führt (Jo 6, 44 „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht“; vgl. 45. 66), als auch auf die Auserwählung zum Apostelamte. Hier trifft beides zu; doch wird im folgenden besonders das erstere Moment stark betont. Wie namentlich V. 9 (*αὐτῶν*) zeigt, gehen diese Worte auf die Apostel. Doch hat der Heiland nicht etwa diesen allein sich geoffenbart, was ja schon das Johannes-Evangelium genugsam beweist; bei ihnen fand aber seine Offenbarung den vollen von ihm gewollten Erfolg. — Der Heiland führt diesen Gedanken, daß Gott ihm die

Apostel gab, weiter aus, indem er sagt: „Sie waren Dein". Sicher bezeichnet dies, daß sie Gott als Geschöpfe angehörten [1]).

Godet, Keppl., zum Teil auch Schanz finden mehr darin, nämlich daß sie Gott, auch bevor sie Apostel wurden, in besonderer Weise angehörten durch die sie von den fleischlich gesinnten Israeliten unterscheidende „nicht bloß fleischliche, sondern auch geistige Zugehörigkeit zum Volke der Auserwählung" (Keppl. 251). So beachtenswert der Gedanke ist, daß nicht jedweder, sondern nur in etwa schon vorbereitete Werkzeuge Gottes zum Apostolat erkoren wurden, so scheint das doch nicht in der Stelle unmittelbar enthalten zu sein. — Die absolute Prädestination ist von Calvin in den Text hineingelesen.

Dem Vater gehörten sie; aber der Vater gab sie dem Sohn: „Du hast sie mir gegeben", durch Berufung zum Apostelamt, durch den inneren Zug Deiner Gnade, welche sie zu diesem Amte tauglich machte (s. oben). Der Heiland wird jetzt immer dringender in der Empfehlung seiner Jünger.

„Und sie haben Dein Wort bewahrt". Gemeint ist natürlich das Wort, die Lehre Jesu. Sie nennt er hier das Wort des Vaters, wie schon früher: „Meine Lehre (*ἡ ἐμὴ διδαχή*) ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat" (Jo 7, 16). Das Perfekt *τετήρηκαν* bedeutet „bewahrten sie . . . und bewahren sie noch" (Keppl.). — „Jetzt haben sie erkannt, daß alles, was Du mir gegeben, von Dir ist." Das energische „*νῦν*, jetzt" weist zurück auf den soeben erfolgten Abschluß der drei Trostreden mit ihrem schönen Erfolg bei den Jüngern. Sie sagten zum Herrn: „Jetzt wissen wir, daß Du alles weißt, und nicht nötig hast, daß jemand Dich frage; darum glauben wir, daß Du von Gott ausgegangen bist" (Jo 16, 30). Noch ist diese Erkenntnis, dieser Glaube der Jünger nicht über alle Anfechtungen erhaben; aber er ist doch da, hat sich in diese treuen Seelen eingesenkt; und das verkündet der Heiland dem Vater mit inniger Freude. Es zeigt uns dieser kleine Zug wieder das Gebetsleben des Heilandes als ein vorzugsweise inniges; alles, was ihm das Herz bewegt und erfreut, wird dem Vater im traulichen Gebetsverkehr mitgeteilt [2]).

[1]) Allioli-Arndt: „Sie waren Dein, des Schöpfers Eigentum".

[2]) „*τὸν λόγον σου*" bezeichnet nach dem Wortlaut und nach dem Zusammenhang das Lehramt, insbesondere die Krönung dieses Lehramtes durch die drei Abschiedsreden, den Kulminationspunkt der messianischen Offenbarung. Keppler faßt es allgemeiner: „mein ganzes öffentliches Wirken, die Lehren und Wunderwerke, die zum messianischen Auftrag gehören."

— Noch klarer ist die Rückbeziehung auf das Schlußergebnis der Abschiedsreden in den folgenden Worten enthalten: „Denn die Worte, die Du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben dieselben angenommen nnd wahrhaftig erkannt, daß ich von Dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß Du mich gesandt hast.“ „Daß Du von Gott ausgegangen bist“, darin gipfelte das Glaubensbekenntnis der Jünger; „daß ich von Dir ausgegangen bin“ wiederholt jetzt der Heiland selbst.

K. statuiert hier einen Unterschied zwischen *γινώσκειν* und *πιστεύειν*; dieser scheint nicht haltbar zu sein. In der Stelle Jo 16, 30, die bei der Erklärung dieses Verses immer vor Augen zu halten ist, wird das Ausgehen von Gott, welches hier Gegenstand des *γινώσκειν* ist, als Objekt des *πιστεύειν* hingestellt, — ein klarer Beweis, daß *γινώσκειν* und *πιστεύειν* dieselbe Thätigkeit bezeichnen. — Selbst wenn wir bei diesem Vers bleiben, ist zu sagen, daß die Erkenntnis des Ausgehens vom Vater gleichbedeutend ist mit der Erkenntnis der Sendung vom Vater. So faßt es der hl. Augustinus, dem „a te exivi“ und „tu me misisti“ vollständig identisch sind (tr. 106, 6). — Andere (Cyr., Th., Tol.) sehen in dem ersten das ewige Ausgehen vom Vater.

So hat der Heiland in der Einleitung seiner Fürbitte die Apostel gleichsam an die Hand genommen und dem himmlischen Vater vorgeführt. Noch hat er keine Bitte ausgesprochen, wohl aber die bald folgende Bitte gut fundamentiert; zwei große Motive hat er schon gegeben: Die Jünger gehörten dem Vater, sie haben sein Wort bewahrt.

Die Bitte. — Endlich sagt der Heiland, warum er sie dem Vater vorgeführt: „Ich bitte für sie!“ In dieser einfachen Bitte, in diesem „ich — für sie“ liegt eine „kraftvolle Begründung und Empfehlung der Bitte“ (Keppl.; Knab.): ich, Dein Sohn, der das mir von Dir aufgetragene Werk vollendet, für sie, welche Dein waren, die Dein Wort bewahrt haben. Nachdem der Heiland so förmlich als Bittsteller für seine Jünger sich eingeführt hat, fährt er fort; er sagt noch nicht, was er erbittet, sondern es folgt für das ganz allgemeine „ich bitte“ die erste Begründung: „Nicht für die Welt bitte ich“. Damit wird die Erhörungswürdigkeit der Bitte durch den Gegenstand der Bitte beleuchtet. Dieser sind die Jünger, die nicht zur Welt gehören.

Es ist hier angezeigt, diesen Begriff „Welt“ *κόσμος* ins Auge zu fassen. Er kommt im hohepriesterlichen Gebet siebzehn Mal vor, davon in der Fürbitte für die Apostel allein dreizehn Mal; er giebt also diesem Gebet und zumal dem zweiten Teil desselben eine ganz eigene

Färbung. Welt bedeutet zunächst die gesamte Schöpfung rein physisch ohne Beziehung auf den sittlichen Charakter; so ist es ohne Zweifel V. 5 genommen. Weiterhin kann es diese Schöpfung in ihrer sittlichen Beziehung zu Gott bezeichnen. Es werden als „Welt" im ethischen Sinne die Bewohner der physischen Welt bezeichnet, insofern sie, vom Urheber dieser physischen Welt abgekehrt, ihr Sinnen und Streben nur auf diese Welt richten. Man sieht, es besteht ein tief innerer Zusammenhang zwischen diesen beiden Auffassungen von „Welt". So sehen wir z. B. Jo 1, 9 f. im selben Zusammenhang Welt drei Mal im physischen und dann ein Mal im ethischen Sinne genommen: „Er war das wahre Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Er war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbe gemacht worden und die Welt hat ihn nicht erkannt." — Aug. tr. 2 in Jo n. 11: „Coelum terra mare et omnia quae in eis sunt mundus dicitur. Iterum alia significatione dilectores mundi mundus dicuntur . . , qui amando mundum dicti sunt mundus." Alle diejenigen, auf welche diese Begriffsbestimmung paßt, gehören zur Welt im ethischen Sinne. In concreto hatte der Heiland bei dieser Bezeichnung Welt besonders die Pharisäer im Auge (angedeutet Jo 3, 19; klar ausgesprochen 8, 23; vgl. 15, 18 f.). Mald. (zu Jo 1, 10): „vocantur mundus Pharisaei et ceteri qui eum recipere noluerunt, quod nimis essent amore huius saeculi occupati. Hi enim mundus dici solent."

Die berühmte Frage, ob Christus denn gar nicht für die Welt bete, müssen wir in den nächsten Abschnitt verweisen. Hier sei nur gesagt, daß Christus hier seine Fürbitte für die Apostel motiviert, welche in der Bitte um amtliche Heiligung derselben für ihren Beruf kulminiert. Gegenstand einer solchen Bitte kann die Welt gar nicht sein. Ob Christus die Welt auch von anderen Fürbitten ausschließe, wird gar nicht berührt. Im nächsten Abschnitt werden wir sehen, daß die Welt auch am Segen des hohepriesterlichen Gebetes teilnimmt, in der Weise, in der sie dessen fähig ist (V. 21).

Es liegt in den Worten „nicht für die Welt bitte ich" eine mächtige Begründung dieser Fürbitte; es ist darin nichts weniger gesagt, als daß die Apostel, trotz der Schwächen, die ihnen noch anhaften und die sich in der Leidenszeit klar zeigen werden, dennoch nicht „zur Welt" gehörten, frei von dem Geiste dieser Welt, ja diesem Weltgeiste so entgegengesetzt waren, daß „die Welt sie haßt" (Jo 15, 19). Dieser negative Grund wird positiv ausgedrückt: „sondern für diejenigen, welche Du mir gegeben hast". Dem Sinne nach dürfen wir hier aus V. 6 das „aus der Welt" ergänzen. Ich bitte nicht für die Welt, sondern für diejenigen, welche Du aus dieser Welt herausgenommen und mir gegeben hast, durch Apostelwahl und innere Gnade (S. Erklärung von V. 6).

Durch diese Schenkung Gottes an Christus sind die Apostel nicht etwa Gott entfremdet, sondern noch weit mehr unter einem neuen realen Titel Eigentum Gottes geworden. Darum muß Gott für sie sorgen; denn jeder sorgt doch für sein Eigentum. Deshalb sagt der Beter: „Weil sie Dein sind"[1]). Wie aber durch die Schenkung Gottes Eigentumsrecht nur mehr begründet werden mußte, lehrt der kurze Satz: „und alles, was mein ist, ist Dein, (und was Dein ist, ist mein)". Der eigentlichen Begründung dient der erste Satz: „alles Meinige ist Dein"; darum sind auch die Jünger, welche durch Deine Schenkung die Meinigen wurden, stets noch Dein, die Deinigen geblieben. Dagegen muß das „Alles, was Dein ist, ist mein" als Parenthese gefaßt werden, weil es nicht zur Motivierung dient; der gottmenschliche Beter fügt es an, um die innige Gemeinsamkeit zwischen Vater und Sohn hervorzuheben.

Die Apostel gehören dem Vater; das ist die erste Empfehlung der Apostel; der Beter fügt eine neue hinzu: „Und ich bin verherrlicht in ihnen".

Dieser Satz ist wohl abhängig von ὅτι (weil sie Dein sind und weil ich in ihnen verherrlicht bin). So Mald., Schegg, Keppler, dagegen Schanz.

Es bezieht sich dies auf die Verherrlichung Christi durch den Glauben der Apostel an ihn, welcher sich nach außen offenbarte in ihrem rührend treuen Festhalten an ihm und in einzelnen schönen Bekenntnissen dieses Glaubens, namentlich zwei Mal durch den hl. Petrus. Viele bedeutende Ausleger (Chrys., Aug., Beda, Leontius, von neueren Bisping) erklären dieses von der zukünftigen Verherrlichung Christi durch die apostolische Predigt. So verlockend es sein mag, an diese zu denken, in welcher Christus wirklich in vollem Sinn von den Aposteln verherrlicht wurde, so zwingt uns doch das Wort „δεδόξασμαι" und sein Zusammenhang, an der Verklärung in der Vergangenheit festzuhalten, nämlich das Wort mit seiner Perfektform, ferner der Zusammenhang, weil Christus seine Bitte hier mit dem, was die Apostel sind, begründet; was sie sein sollen, ist Erfolg der Bitte. — Es läßt sich in der liebevollen Schilderung der Jünger ein Fortschritt erkennen; in der Einleitung der Bitte schilderte er als Frucht seiner Offenbarung ihren Glauben. Jetzt bezeichnet er diesen

[1]) „ὅτι σοί εἰσιν". V. 6: „ὅτι σοὶ ἦσαν" durch die Erschaffung.

Jüngerglauben als seine Verherrlichung. „Von dieser ersten Andeutung leitet das Gebet allmählich, aber unverkennbar über zur amtlichen Stellung der Jünger in der Welt, auf ihre Bedeutung für das messianische Werk, welches sie als Organe und Gesandte Christi in der Welt fortzuführen haben" (Keppl. 256).

3. Eine neue starke Begründung fügt der Beter in heiligem Eifer hinzu: „Und ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich komme zu Dir". Schon hat der Heiland dem Vater von den Jüngern gesagt: „sie sind Dein, ich bin in ihnen verherrlicht"; es folgt eine neue, überaus zarte Begründung: die Schutzlosigkeit der Jünger, die nach dem Fortgange des Heilandes allein in der Welt stehen werden.

Die Ausleger sind verschiedener Ansicht darüber, ob diese Worte drittes Motiv zu ἐρωτῶ (Th., Mald.) sind, oder Motiv für die erste Bewahrungsbitte, welche sich unmittelbar anschließt (Schanz). — Es zeigt uns diese Differenz dieselbe heilige Redekunst Jesu, die wir schon zu V. 6 bewundern durften. Nach ihrer Stellung müssen wir in diesen Worten das dritte Motiv für das ganz allgemeine ἐρωτῶ finden, das später vom Herrn in die drei Bitten zerlegt wird. Es paßt aber als Motiv in ganz besonderer Weise für die erste Bewahrungsbitte und leitet natürlich und schön zu dieser Bitte über (Keppl.). So zeigt unser Gebet sich hier wieder als Muster auch der Beredsamkeit, insbesondere der echt rednerischen Kunst, die Gedanken zu verknüpfen, einfach, natürlich und sicher von einem Gedanken zum andern fortzuschreiten. Jeder Gedanke, den der Heiland ausspricht, wird schon vorher angedeutet und grundgelegt, um dann in voller Entwicklung, machtvoll und klar, vor die Seele seiner Zuhörer zu treten. — Kaum brauchen wir zu sagen, daß diese schöne logische und psychologische Fortführung der Gedanken sich auch recht wohl in einem Gebete mit Gott schickt, wenn sie eben dem Betenden bei seinem klaren Verstande einfach und natürlich ist. Gekünstelte Rhetorik paßt da nicht, wohl aber der einfache Redefluß dessen, den das Herz und seine natürlich einfache klare Denkweise zum Redner macht. Wenn bei irgend einem Menschen, dann war das beim Gottmenschen der Fall; bei bloßen Menschen, die echte wahre Redner sind, oft unbewußt, beim Heiland ganz klar und bewußt.

Man könnte fragen, in welchem Sinne hier „Welt" gemeint ist; zunächst wird man an unsere physische Welt denken, aus welcher der Heiland scheidet, in der die Jünger bleiben. Seinen Vollsinn bekommt aber dieses Wort erst dann, wenn wir es im ethischen Sinne als die „weltlich und fleischlich ge-

sinnten Menschen" fassen; bei dieser Welt ist der Heiland von morgen ab nicht mehr, auch nach der Auferstehung wird er mit ihr nicht mehr verkehren, und dann geht er zum Vater. Aber die Jünger sind in dieser „Welt", unter diesen nur auf Weltliches gekehrten Menschen, welche sie sogar hassen (Jo 15, 19). Der Schutz des Heilandes, seine väterliche, ja mütterliche Fürsorge durch irdische Thätigkeit hört jetzt auf; kommt kein neuer Schutz, so stehen sie als „Waisen" (Jo 14, 18) da, allein und verlassen. Eine konkrete Vorstellung von diesem Zustand der Jünger bieten uns die Tage des Leidens und der Grabesruhe, da der Heiland fortgegangen war, und auch der himmlische Vater die Apostel vielfach ihren eigenen Kräften überließ. Was wir da von den Aposteln lesen, wie sie allein, in Furcht und Angst, des Meisters beraubt, ohne Tröstung vom Himmel, in banger Furcht vor der „Welt", den gottesmörderischen Pharisäern, eingeschlossen im Coenaculum weilen, das läßt uns verstehen, wie der Heiland nicht wünschen kann, daß eine so elende Lage seiner Jünger für immer dauere. Das läßt uns aber auch ahnen, mit welcher Wehmut er für diese geliebten Jünger, seine Freunde und Auserwählten (Jo 15, 16) zum Vater einfach und dringend sagt: „Und ich bin nicht mehr in der Welt — und sie sind in der Welt, und ich komme zu Dir". Man kann wirklich eine Bitte nicht schlichter und machtvoller begründen.

Doch das Gebet geht weiter. Wir sahen den Heiland in der Einleitung dieser Bitte meisterhaft von der Begründung seiner Verklärungsbitte zu der Bitte für die Apostel überleiten, ihn diese dem Vater vorstellen und warm empfehlen. Wir hörten dann sein „*ἐρωτῶ*", seine Bitte für die Apostel mit ihrer dreifachen Begründung. Aber der Heiland hat noch immer nicht gesagt, was er für die Apostel erbittet. Das hören wir jetzt; wir dürfen tiefer in diese herrliche Fürbitte eindringen. Was er für die Apostel will, enthüllt er in einer bedeutungsvollen Anrede an den Vater und in drei Bitten, zwei um Bewahrung und eine um Heiligung.

Die Anrede lautet: „*Πάτερ ἅγιε* — Heiliger Vater". Schon einmal haben wir dieser erhabenen Anrede gedacht[1]; wir müssen sie noch einmal besprechen, weil wir hier, in ihrem Zusammenhang, sie besser erfassen und einsehen können, wie sie gradezu das Mark, den innersten Kern der Fürbitte für die Apostel

[1]) S. oben S. 119.

bildet. In der „Heiligkeit" des Vaters ist die machtvollste Begründung des ganzen weiteren Gebetes für die Apostel gegeben. Der Vater ist „heilig"; darum soll er die Jünger „in seinem Namen bewahren", wie Christus sie „bewahrt und behütet hat". Der Vater ist heilig; darum soll er sie „bewahren vor dem Bösen", vor aller Unheiligkeit, zumal vor dem persönlichen Vertreter dieser unheiligen Richtung, dem *πονηρός*. Der Vater ist heilig; darum soll er sie endlich „heiligen" [1]). Auf diesen Höhepunkt des Gebetes für die Apostel weist das „*Πάτερ ἅγιε*" zu Beginn der Bitte klar hin, ebenso auf die Begründung dieser Bitte, die „Selbstheiligung" Jesu. Auch die beiden Bewahrungsbitten kulminieren ihrerseits in dieser Heiligungsbitte. So ist mit dem Attribut „heilig", mit der Anrede „heiliger Vater" wirklich der Grundton der ganzen folgenden Fürbitte für die Apostel gegeben.

Nach der Anrede hören wir die erste Bitte: „Vater, bewahre sie in dem Namen, den Du mir gegeben hast [2])!" Diese erste Bitte ist, wie auch die zweite Bewahrungsbitte, ein Gebet für die Person, nicht für das Amt der Apostel (Keppl.). Dies geht aus dem Inhalt der Bitten hervor. Das apostolische Amt kommt soweit in Frage, als die Personen eben Träger des Amtes sind, und als das, was für jene erbeten wird, auch diesem zum Vorteil gereichen muß.

Für Namen hat man verschiedene Erklärungen gesucht. Auch hier scheint die einfachste und natürlichste Deutung die beste. Schon zu V. 6 lernten wir im „Namen" die Person kennen. Der Name Gottes ist Gott, sofern er sich nach außen kundgiebt. Das gilt auch hier. „Bewahre sie in Deinem Namen" heißt: „bewahre sie in Dir" (Keppl.). Sachlich stimmt damit überein die Erklärung: „In Deinem Schutz" (Chr., Euth., Theoph., Th., Tol., Mald.). Ein wahres Moment liegt auch in dem, was Theodor von Mopsvestia hat: „Bewahre sie in Deinem Vaternamen, sei auch ihnen Vater". Wir sehen zu V. 6, daß die Offen-

---

[1]) Auf den Zusammenhang mit der letzten Bitte macht Rup. aufmerksam.

[2]) Beyschlag 164 f. sieht in dieser Bitte einen Beweis gegen die Logosallmacht des „johanneischen Christus", Mit Unrecht. Es ist hier nicht die Rede von Christus als Logos; als solcher wird er fortan mit dem Vater und dem hl. Geist die Jünger schützen. Es wird hier vielmehr von dem Schutz gesprochen, den der Gottmensch als Werkzeug der hl. Dreifaltigkeit seinen Jüngern angedeihen ließ, der aber jetzt, bei seinem Scheiden von der Welt, ein Ende nimmt. Ganz im Gegenteil zeigen uns die Worte die Macht des Gottmenschen, welcher (freilich immer als Werkzeug Gottes) die Jünger bislang so schützen konnte.

barung des Namens Gottes durch Christus seine Offenbarung als „Vater Jesu Christi“ bedeutet; das ist die Voraussetzung unserer Gotteskindschaft. — Entscheidend für diese Auffassung ist auch die besser beglaubigte Lesart ᾧ statt οὕς (Vulg. quos dedisti mihi; S. 203 Anm. 1).

Der Heiland bittet den Vater, die Jünger „in sich zu bewahren“, in der durch die Offenbarung des väterlichen Namens von Christus begründeten Lebensgemeingeschaft. Diesen Namen hat der Vater dem Sohne gegeben, d. h. ihm den Auftrag erteilt, diesen Namen den Menschen kund zu thun. Wie er Abraham seinen Namen „El“, Moses seinen Namen „Jahwe“, so gab er Christus seinen Namen „Vater Jesu Christi“, um ihn den Menschen zu offenbaren. In diesem Namen, in der durch Kundmachung dieses Namens begründeten Lebensgemeinschaft mit sich soll der Vater die Jünger bewahren (Keppl.). Zweck dieser Bewahrung ist: „Damit sie eins seien wie wir“. Zum ersten Mal wird hier die geheimnisvolle „Einheit“ erwähnt, die dem letzten Teil dieses erhabensten Gebetes seinen tiefen Charakter giebt (V. 21—3) und welche als Schlußakkord des harmonischen Gebetes voll und kräftig ausklingt. — Auch hier vereinigt die einfachste Erklärung, wie es scheinen will, alles Wahre und Schöne, das die übrigen nur zum Teile enthalten. „Bewahre, Vater, die Jünger in Deinem Namen, damit sie eins seien, wie auch wir“, d. h. wie Du, Vater, und ich, Sohn. Vor allem fragt es sich, welche Einheit gemeint sei, ob eine Einheit der Jünger unter einander, oder eine Einheit der Jünger mit dem Vater. Das „Bewahre sie in Deinem Namen, d. h. in Deiner Lebensgemeinschaft, in Dir“, läßt als wörtliche Erklärung nur diese zweite Einheit erscheinen; darnach ist der Sinn der: „Du und die Jünger sollen eine Einheit sein, wie Du und ich“. Es ist also zunächst nicht zu denken an eine Einheit der Elf unter einander, sondern dieser Jüngerschar mit Gott dem Vater. Nur dieses ergiebt sich aus der „Bewahrung“ durch den Vater, „im Namen des Vaters“; durch diese wird und bleibt jeder Bewahrte eins mit Gott. Freilich folgt naturnotwendig aus dieser Einheit der Jünger mit Gott auch die Einheit unter einander, aber erst mittelbar. Die erste Folge der Bewahrung ist die Einheit mit dem Vater, durch welche jeder Apostel, auch für sich betrachtet, eins, vereinigt ist mit dem Vater. Auf diese Einheit (nicht in demselben Maße auf die der Jünger unter einander) paßt ganz genau der Vergleich mit der Einheit zwischen Vater und Sohn.

Diese Einheit zwischen Gott Vater und Gott Sohn kann nie ganz nachgebildet werden; ihr vollkommenstes Abbild (aber immer nur Abbild) ist die Einheit zwischen Gott und der begnadigten Seele, die er als Kind annimmt, in welche er den Geist seines Sohnes sendet, der da ruft: „Abba, Vater!“ (Gal 4, 6). Diese Einheit ist in einem wahren Sinne sogar eine substanzielle Einheit; wie der Vater dem Sohn die göttliche Natur mitteilt, die eine selbe, welche er hat, so teilt er der Seele des Gerechten ein wahres Nachbild dieser göttlichen Natur mit in der heiligmachenden Gnade, durch welche diese der göttlichen Natur teilhaftig wird (*θείας κοινωνοὶ φύσεως* 1 Pet 1, 4).

In der gegebenen Erklärung ist einbegriffen die von der Liebe und Eintracht der Jünger unter einander (Cyr., Theodor von Mopsvestia, Leontius, Theoph., Euth., Ambr., Aug., Mald., Tol., Schanz); die von der substanziellen Einheit mit Gott durch die hl. Eucharistie (Cyr., Hil.). — Diese Stelle war eine Hauptwaffe der Arianer. Entscheidend ist die Antwort des hl. Athanasius, daß *καθώς* „eine Vergleichung, nicht absolute Einheit“ bedeute. Vgl. *ὡς* Mt 5, 48.

Der Heiland greift dann den Grund wieder auf, den er schon einmal (V. 11) mit einfachen, machtvollen Worten dem Vater nahe gelegt: „Da ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in Deinem Namen, den Du mir gegeben hast, und behütete sie“. Es ist für den Heiland charakteristisch, daß er die Bitte um die eigene Verherrlichung wohl meisterhaft schön, aber einfach und kurz erledigt, hier aber, in der Fürbitte für seine Jünger, fast wortreich wird. Doch nie bringt er einfache Wiederholungen; der Gedanke von V. 11 wird in neuer Wendung ausführlich entwickelt. — Bedeutsam ist es, daß der Heiland den Vater zu thun bittet, was er bisher auf Erden wandelnd gethan. Wir lernen da die Größe der Macht der hl. Menschheit Jesu kennen, die als werkzeugliche Macht in der Hand Gottes die Jünger „im Namen des Vaters“, d. h. in der Lebensgemeinschaft, in der Einheit mit ihm zu bewahren vermochte. Für die Zukunft aber wirkt er nicht durch diese Macht seiner hl. Menschheit; er wendet sich an den Vater[1]). — Auch hierin liegt eine Bestätigung für die gegebene Auffassung der Einheit; durch sein „Bewahren im Namen des Vaters“ hat der Heiland die Einheit mit dem Vater gefördert; aus ihr entspringt als notwendige Folge die Einheit der Jünger unter einander.

[1]) S. oben S. 75 f.

Alle blieben im „Namen des Vaters", in der Lebensgemeinschaft und Einheit mit ihm, — nur einer nicht. „Und keiner von ihnen ging verloren, außer der Sohn des Verderbens". Der Heiland nennt den Namen des Unglücklichen nicht, eine furchtbare Beleuchtung des „Ich kenne euch nicht" (Mt 25, 12). Er nennt ihn den „Sohn des Verderbens", in echt biblischer Redeweise [1]), die auch sonst dem Heiland geläufig ist.

Die Ausleger verweisen auf „Kind des Todes" (1 Kge 20, 31, 2 Kge 12, 5; Ps 79, 11 hebr.; 102, 21 hebr.), und die Ausdrücke des Heilandes „Kinder dieser Welt" Lc 16, 8, „Kinder des Lichtes" ebendort und Jo 12, 36 (auch Eph. 5, 8; 1 Thess. 5, 5), „Kinder des Friedens" Lc 10, 6, „Kinder des Reiches" (*υίοὶ τῆς βασιλείας*) Mt 8, 12. — Von einer Prädestination zum Verderben sagt der furchtbare Ausdruck nichts; er bezeichnet nur das traurige Endlos des Judas, verrät aber nichts von dem Wege, auf welchem Judas zu diesem gekommen ist; dieses Endlos bezeichnet er freilich als ein durchaus sicheres. Daß freie Wahl den Judas soweit gebracht, zeigt seine Geschichte, wie die Evangelisten sie uns überlieferten. Das beweist auch die Parallele mit Mt 23, 15, wo der Proselyt nicht zum Verderben prädestiniert erscheint, sondern erst von den Pharisäern zum „Kinde der Hölle (*υἱὸς γεέννης*)" gemacht wird.

Diese Stelle von der Bewahrung der Jünger geht zunächst ganz offenbar auf ihre innere geistige Bewahrung im Namen des Vaters und vor der Welt. Damit ist aber ihre äußere Bewahrung vor eben dieser Welt, den Feinden Christi, keineswegs ausgeschlossen, sondern mit enthalten. Die Bewahrung der Jünger durch den Heiland ist eine vollkommene. Zudem war diese äußere Bewahrung grade wie die innere Bewahrung notwendig, um sie eben in der Welt zu erhalten und so die Ausübung ihres Amtes möglich zu machen. Sie erscheint auch im folgenden (V. 14) angedeutet. So erklären sich die Worte des hl. Johannes, der in dem Befehle Jesu an die Häscher, „diese gehen zu lassen" (18, 8), eine Erfüllung unserer Stelle sieht. Mit Unrecht hält darum Wendt 65 f. dieses für eine Umdeutung des ursprünglichen geistigen Sinnes. Ganz falsch ist sein Vorwurf gegen den Evangelisten, daß er „die weissagende Beziehung der Worte auf die späteren äußeren Ereignisse . . . für den allein rechten Sinn ausgiebt" (66). Von dem „allein rechten Sinn" ist bei Jo 18, 9 gar keine Rede; hier findet der Evangelist diese äußere Bewahrung als Sinn dieser Stelle; daß sie der allein rechte Sinn sei, steht bei ihm nicht. Was W. für ein „Mißverständnis" des hl. Johannes hält, (das also von Wendt richtig gestellt wird), ist nach H. Holtzmann (Neutest. Theol.) ein von Jo absichtlich hergestellter Doppelsinn. S. unten S. 218.

---

[1]) Mald. zu Lc 16, 8: „Solent Hebraei, quod alicui rei simile est, filium eius appellare, quia filii parentibus plerumque sunt similes".

Die Wendung, „damit die Schrift erfüllt werde“, welche der Heiland von Judas gebraucht, kommt sehr oft bei erfüllten Weissagungen im N. T. vor (Mt 1, 22; Mc 14, 49; Jo 12, 38; 13, 18 in Beziehung auf unseren Fall). Es ist damit nichts gegen die Willensfreiheit des Judas bei seiner schlechten That gesagt, und somit auch keine Prädestination desselben zum Bösen gelehrt. Denn wenn Gott der Allwissende eine freie That von Ewigkeit voraussieht und diese Kenntnis in der hl. Schrift mitteilt, so kann die hl. Schrift, ebensowenig wie Gottes Wissenschaft, sich täuschen. Die Schrift wird erfüllt werden, die That wird geschehen, aber mit Freiheit, so wie Gott sie voraussah. Das zur Erklärung des Ausdrucks im allgemeinen. — An unserer Stelle ist überdies gar nicht von einer schlechten That die Rede, sondern nur von der Strafe dafür, von dem „Verderben“, das den verräterischen Jünger ereilt.

Der Heiland hat hier wohl das von ihm an diesem Abend selbst gebrauchte [1]) Schriftwort (Ps. 40, 10) im Sinne: „Der mit mir das Brot ißt, erhebt wider mich die Ferse“ (Jo 13, 18). Das Wort kennzeichnet die Gemeinheit der Judasthat, bezeichnet so direkt die Schuld, indirekt aber ihre notwendige Folge, die Strafe. Direkt wird die Strafe bezeichnet in den vom hl. Petrus gebrauchten Schriftworten (Ps. 68, 26 und 108, 8; Apg. 1, 20). Im allgemeinen wurden alle Schriftstellen erfüllt, die auf Schuld und Strafe des Judas sich beziehen. — Das letzte Mal wird der Unglückliche im Gebete des Herrn erwähnt, aber sein Name kommt nicht mehr über die Lippen des betenden Gottmenschen. Judas hat sich ja ganz von ihm losgesagt.

Der Heiland nimmt den durch die Erwähnung des Verräters unterbrochenen Gedanken wieder auf: Bisher bewahrte ich sie, „jetzt aber komme ich zu dir“ und kann sie darum nicht mehr bewahren. „Und dieses rede ich in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben“. „Dieses“ geht besonders auf die Bewahrungsbitte, die das Herz der Jünger mit Freude erfüllen mußte, dann aber auf das ganze hohepriesterliche Gebet. — Wie in jenem Gebet am Grabe des Lazarus (Jo 11, 42), giebt der Heiland hier den Grund an nicht für sein Gebet [2]), sondern für sein lautes Gebet [3]) (hier *λαλῶ*, Jo 11, 42 *εἶπον*). Er giebt damit dem hohepriesterlichen Gebete den Charakter eines Trost-

---

[1]) Damit widerlegt sich die Meinung Goltz's (30 Anm.), daß „der Hinweis auf die Erfüllung der Schrift die Hand des Evangelisten verrate“.

[2]) wie Mald will. — [3]) S. oben S. 110; 132.

gebetes [1]); es ist auch nach dieser Seite hin die Krönung der Abschiedsreden mit ihren schönen Trostworten. Eben diesen Grund seines lauten Sprechens hatte Jesus in der zweiten Abschiedsrede (15, 11) betont: „Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde (*ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾖ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ*)". Nach dieser Parallelstelle ist auch unsere zu erklären. Es hatte der Heiland dort unmittelbar vorher die Jünger ermahnt, „in seiner Liebe zu bleiben", gleichwie auch er in der Liebe des Vaters bleibe. Dies ist also dort nach dem Zusammenhang die Freude Jesu, die er in den Herzen der Jünger sehen will. Den gleichen Gedanken haben wir hier, nur anders ausgedrückt; es ist im Vorhergehenden nicht die Rede von der Liebe, aber von dem, was mit dieser Liebe verbunden ist, Bewahrung „im Namen", in der Lebensgemeinschaft, in der Einheit des Vaters, grade so wie Christus eins ist mit dem Vater. Diese Lebensgemeinschaft, diese Einheit mit dem Vater ist die Freude Jesu Christi, seine Freude; sie soll auch die Freude seiner Jünger werden, vollkommen in ihnen wohnen. Darum betet er. Er betet laut, damit die Jünger durch das Gebet des Herrn die unfehlbare Gewißheit dieser Einheit mit dem Vater und die daraus entspringende Freude haben.

Der hl. Augustinus erklärt zu 15, 11: „Quid est gaudium Christi in nobis, nisi quod dignatur gaudere de nobis? . . . gaudium eius de nostra salute?" Diese Freude Christi kommt in uns durch die Gnade, „crescit et proficit , . . inchoatur in fide renascentium, implebitur in praemio resurgentium", durch die himmlische Seligkeit; ähnlich zu unserer Stelle. Theoph., Euth., Cyrill., Theod. von Mopsv. haben im wesentlichen die obige Erklärung (S. Knabenb.). Keppler betont mit Recht das Moment der Einheit mit dem Vater und die Obhut des Vaters.

Man sieht, wie dem betenden Gottmenschen gerade dieser Grund am Herzen liegt. Darum verläßt er ihn nicht. Von V. 11 ab bespricht er ihn beständig. Er sagt weiter: „Ich habe ihnen Dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehaßt". Es ist dies wirklich das wesentliche Motiv für diese seine Fürbitte. Er geht, die Apostel können nicht allein sein, also muß andere Hülfe kommen. Der Heiland hat ihnen das Wort des Vaters (6) ge-

---

[1]) S. oben S. 162.

geben [1]), und darum (so dürfen wir sinngemäß ergänzen) haßt sie die Welt. Diese „Welt", in concreto Pharisäer und Schriftgelehrte, hat auch den Aposteln gegenüber schon kleine Proben ihres bitteren Hasses gegeben [2]). Wie den Heiland, so klagten sie auch die Jünger wegen Sabbathverletzung an, da sie Ähren rupften (Mt 12, 2; Mc 2, 24; Lc 6, 2). Kurz vorher hatten sie sich schon den Jüngern gegenüber über das Gastmahl beschwert, das der Herr mit Matthäus und den übrigen Zöllnern hielt (Mt 9, 11; Mc 2, 16; Lc 5, 30). Die ängstliche Verborgenheit der Jünger in den Leidenstagen zeigt, was sie von dieser „Welt" fürchteten, gewiß nicht ohne Grund; hatte doch nur ein Machtbefehl Christi (Jo 19, 8) sie, wie es scheint, vor der Gefangennehmung mit ihrem Herrn gerettet. Dieser Haß, der sich so schon äußerlich zu zeigen anfing und später in blutigen Thaten offenbarte (Apg.), läßt uns die Bewahrungsbitte des Heilandes, die sich gegen diesen Haß richtet, als eine umfassende Bitte erscheinen, eine Bitte um innere und äußere Bewahrung gegen die Welt [3]). Die Welt haßt die Apostel, „weil sie nicht von der Welt sind". Sie sind „von der Welt" (V. 6), weil durch die Apostelwahl und den Zug der Gnade herausgenommen „von der Welt", sie sind „nicht von der Welt", weil sie nichts von ihrem Geiste haben. Darin sind die Apostel dem Heiland ähnlich: „Wie auch ich nicht von der Welt bin". Ist diese Weltgesinnung nicht in den Aposteln, um wie viel weniger in Christus, der absoluten Heiligkeit.

Beyschlag (210) behauptet, Christus sage hier das „Nicht-aus-der-Welt-sein" von sich genau in dem Sinne aus, wie von den Jüngern; ebenso Wendt S. 180. Sie suchen hierin einen indirekten Beweis gegen die Präexistenz Christi. Mit Unrecht. An unserer Stelle handelt es sich freilich, um mit Wendt zu reden, „um das geistige ethische Sein"; selbst in diesem besteht eine Verschiedenheit zwischen Christus und

---

[1]) Es sind die Unterweisungen Christi an die Apostel gemeint (Aug., Cyrill, Theoph., Euth., Theod. v. Heraclea, Beda — Keppler, Allioli-Arndt), namentlich die besonderen, nur für sie bestimmten. Die evangelische Predigt der Apostel erklären Theodor von Mopsvestia, Leont, Rup., Mald., Schegg. — Daß letztere nicht gemeint ist, scheint daraus hervorzugehen, daß bisher keine Predigt der Apostel in einer Ausdehnung stattgefunden hatte, die geeignet gewesen wäre, den Haß der Pharisäer zu erregen. Als Ursache dieses Hasses erscheint zunächst nur ihre Jüngerschaft, ihre apostolische Predigt erst nach dem Pfingstfeste.

[2]) Es liegt kein Grund vor, mit dem hl. Augustinus (Mald.) das Präteritum als Futurum zu erklären.

[3]) S. oben S. 215.

den Aposteln, da das ethische Sein Christi durch seine Persönlichkeit gegeben war, das der Apostel sich aber erst durch die „bewahrende“ Thätigkeit Christi entwickelte. Nach V. 6 sind ferner die Apostel ihm „ἐκ τοῦ κόσμου“ gegeben; infolge der bewahrenden Thätigkeit des Heilandes sind sie jetzt „οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου“. Damit ist klar gegeben, daß „καθώς“ auch hier keine Gleichheit, sondern nur Ähnlichkeit bedeutet. — Aug.: „donatum est ergo eis, ut sicut ipse, nec ipsi essent de mundo, eos ipso liberante de mundo. Ipse autem de mundo nunquam fuit.“ — Wo vom physischen Sein, vom Präexistieren vor der Welt die Rede ist, wird Christus allein, ohne die Apostel genannt (V. 5).

Damit schließt die erste Bitte des Herrn für seine Jünger; es reiht sich daran sofort eine zweite Bitte, wiederum eine Bewahrungsbitte. Diese Bitte bildet mit der vorigen ein Ganzes; letztere wird nur durch ein neues Moment ergänzt, und es leuchtet in diese Bitte schon deutlicher die amtliche Stellung der Apostel zur Welt hinein, da sie bisher nur als Freunde und Hausgenossen Jesu Christi erschienen. Der Heiland teilt diese Bitte in zwei Teile, einen negativen und einen positiven. Der negative lautet: „Nicht bitte ich, daß Du sie aus der Welt fortnehmest“. Eigentlich wäre dieses doch die vollkommenste Erfüllung der Bitte Jesu Christi; ja erst so ist eine vollständige Bewahrung möglich, sollte nicht Gott beständig Wunder auf Wunder wegen der Apostel wirken. Und käme einzig und allein die Person der Apostel in Betracht, so sieht man nicht, warum die so ernst gemeinte Bitte seines Sohnes vom Vater nicht in der vollkommensten Weise sollte erfüllt werden; aber die Apostel stehen nicht allein, sie sind Träger eines Amtes, ein gewaltiges Werk müssen sie in der „Welt“ vollbringen („Welt“ hier ganz auch im ethischen Sinne genommen). Das ist der Grund für diese Bitte, der hier angedeutet wird, um in der letzten, der Amtsbitte, feierlich ausgesprochen zu werden. — Positiv bestimmt der Heiland seine zweite Bitte: „Sondern daß Du sie bewahrest vor dem Bösen“. Also nicht fortnehmen möge der Vater die Jünger, sondern sie bewahren.

Hier entsteht die Frage: Ist „τοῦ πονηροῦ“ Masculinum oder Neutrum? Ist das Böse (τὸ πονηρόν), die Bosheit der Welt gemeint, von welcher die Jünger rein bleiben sollen, und das Böse, das diese Welt in ihrem Hasse den Jüngern zufügen will, oder der Böse (ὁ πονηρός), also der Teufel? Wahrscheinlicher ist das letztere. Mit Recht betont Keppler namentlich, daß im ersteren Falle eine bloße Wiederholung vorliege; es ist aber dem Heiland eigen, einen Gedanken nicht einfachhin

in anderer Form zu wiederholen, sondern ihm auch neuen Inhalt beizufügen. Beispiele bietet dieses Gebet selbst; vgl. die beiden Verklärungsbitten V. 1 und 5, ferner V. 11a und 12—4. Es ist dies geradezu ein Gesetz für die inhaltreiche Redeart des Heilandes. — Wir haben ferner „ὁ πονηρός“ bei Jo in seinem 1. Briefe (2, 13 f.; 5, 18); bei Paulus Eph. 6, 16; bei Mt 13, 19 im Munde des Herrn. Wahrscheinlich sind auch hierher zu ziehen Mt 6, 13; 13, 38; 2. Thess. 3, 3; 1. Jo 3, 12. Von besonderer Bedeutung ist die Stelle 1 Jo 2, 14, wo an den πονηρός der κόσμος angeschlossen wird, wie ja auch der Heiland selbst den Teufel den „ἄρχων τοῦ κόσμου“ nennt, und zwar in Reden, die mit diesem Gebet äußerlich und innerlich eng verbunden sind: nach dem Gebet um Verklärung Jo 12, 31 und in der ersten Abschiedsrede (14, 30). Es erscheint auch sehr natürlich, daß dieses treibende persönliche Prinzip im Kampfe der Welt gegen die Apostel erwähnt wird. — Die Einwände, daß die Evangelien „ὁ πονηρός“ als Teufel nicht kennen, und daß seine Nennung hier unmotiviert sei (Hengst., Stier, Schegg, Cremer) fallen somit. Mehr Schwierigkeit bereitet die Präposition ἐκ, die auf eine Sache, nicht auf eine Person hinzuweisen scheint. Keppl. löst sie damit, daß mit der Person des Teufels, auch sein Reich, die Welt, verbunden erscheine. — Als Masculinum fassen πον. Nonnus, Leontius, Lap., Corluy, Schanz, Didon, von Prot. Bengel, Luthardt, Weiß, Keil. Mald. und Tol. lassen beides gelten (Keppl.). Als Neutrum betrachten es Rup., Alb., Th., Bonav., Caj., Jans., Patrizi, Schegg, Knabenb.

Damit ist die Bewahrungsbitte abgeschlossen. Die Jünger sollen bewahrt werden „im Namen des Vaters“, in der Lebensgemeinschaft und Einheit mit ihm — gegen diejenigen, welche diese Lebensgemeinschaft ihnen rauben können und sie wegen dieser Lebensgemeinschaft tödlich hassen und verfolgen, die Welt und ihren Fürsten. Gegen diese sollen sie bewahrt werden: gegen die Schlechtigkeit der Welt durch die Gnade, gegen ihre Verfolgungen durch Gottes Schutz. Innere und äußere Bewahrung sind hier verbunden, ja dem Haß der Welt gegenüber scheint besonders letztere hervorgehoben.

Das Gebet schreitet weiter fort zur dritten Bitte, welche mit einer Begründung eingeleitet wird: „Sie sind nicht aus der Welt, gleichwie ich nicht aus der Welt bin“ (s. V. 14). Maldonat: „Inutilis repetitio videri poterat, nisi Christus esset qui loqueretur, cui nullum sine causa verbum excidebat“. Das ist Grund genug, um diese Worte nicht mit Euth. und Theoph. auf das Vorhergehende zu beziehen, sondern sie mit einem neuen Gehalt als Begründung der neuen großen Bitte zu nehmen. Weil sie nicht von der Welt sind, und darum von dieser Welt gehaßt werden (V. 14), müssen sie gegen

diese Welt geschützt und bewahrt werden. Weil sie im Verkehr mit Jesus, durch die Gnade des Vaters, den Weltgeist abgelegt haben, nicht mehr von der Welt sind, darum sind sie, soweit Menschen es sein können, für das Große tauglich, das der Heiland jetzt für sie erbitten will (Aug. und die meisten Neueren, auch Keppl.). Endlich spricht der Heiland die erhabene Bitte für seine Apostel aus: „Heilige sie".

Die hl. Schrift kennt eine doppelte Heiligung; 1) Heiligung als Erhebung zur Gemeinschaft mit Gott, Wohlgefälligkeit vor Gott, Ähnlichkeit mit Gott, der absoluten Heiligkeit, also persönliche Heiligung; 2) eine besondere Auswahl seitens Gottes zur Teilnahme am Heiligungswerk, eine amtliche Heiligung, die zu der persönlichen Heiligkeit hinzukommt, ja selbst (aber dann zum Schaden des so „Geheiligten") ohne persönliche Heiligkeit bestehen kann. Im letzteren Sinne finden wir es angewandt auf einzelne eigens erkorene Teilnehmer am Heiligungswerke (קִדֵּשׁ), so auf Jeremias (1, 5). Es erscheint dann geradezu als stehender Ausdruck für die „Weihe", die „Heiligung zum Amt" des Hohenpriesters und der Priester des Alten Bundes, welche nach Gottes Willen Mitarbeiter am Heiligungswerke waren, in einer Weise, wie sie der Ökonomie des Alten Bundes entsprach. So Exod. 28, 41 der Befehl Gottes an Moses über Aaron und seine Söhne: קִדַּשְׁתָּ אֹתָם וְכִהֲנוּ־לִי, der geradezu bedeutet: „Weihe sie zu Priestern!" (s. auch 29, 1. 44; 30, 30); ebenso kehrt dieser Ausdruck wieder, als Moses die Priesterweihe vornahm Lev. 8, 14: לְקַדְּשׁוֹ. Der so Geweihte oder Geheiligte heißt fortan „der Heilige des Herrn": קְדוֹשׁ יְהוָֹה (ps 106, 16 hebr.). — Bemerkenswert ist, daß die Leviten, welche bei ihrer dienenden Stellung am Heiligungswerk keinen direkten Anteil hatten, nicht „geheiligt" oder geweiht, sondern „gereinigt" werden (Num. 8, 6); von der Heiligung der Leviten ist nur insofern die Rede, als sie eine Gabe, ein Opfer Israels an Gott waren (Num. 8, 17). Die Einführung in ihr Amt geschieht aber nur durch „Reinigung". — So ist also „heiligen" in der Sprache des Alten Bundes der hieratische Terminus für die amtliche Heiligung von Personen, für die Priesterweihe; bei der Besprechung der Selbstheiligung Jesu (oben S. 160 f.), die uns hier wieder beschäftigen wird, lernten wir es kennen als hieratischen Terminus für die Heiligung einer Sache, die Weihe eines Opfers für Gott. — In dem angeführten Sinne einer amtlichen Heiligung sagt Christus das Wort von sich selbst aus in der berühmten Stelle Jo 10, 36, wo er sich nennt „denjenigen, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (*ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*)". Diese Heiligung ist, wie die Verbindung mit der Sendung beweist, nicht von einer inneren Heiligung der menschlichen Natur zu erklären, sondern von einer

amtlichen Heiligung, gleichwie auch die Sendung eine amtliche war. Sie bedeutet nichts weniger als die Priesterweihe des Sohnes Gottes, die sich durch die Menschwerdung vollzog.

Die hier vom Heiland erflehte Heiligung der Jünger ist nicht als persönliche, sondern als amtliche Heiligung zu fassen. Wohl nehmen sie die hl. Augustinus und Cyrillus, ferner Ammonius und Euthymius (dieses Mal abweichend von Chrys.), Rupertus für persönliche Heiligung, also, wie Augustinus ausdrücklich sagt, für eine weitere Ausführung der Bewahrungsbitte (tr. 108, 2 „sic enim servantur a malo"). Ganz abgesehen davon, daß dann kein wahrer Fortschritt zu erkennen ist, weist die im folgenden Vers gegebene Begründung zwingend auf amtliche Heiligung hin; hier ist grade wie Jo 10, 36 von der amtlichen Sendung Christi in Verbindung mit seiner „Heiligung", von der amtlichen Sendung der Apostel in die Welt die Rede. Eine durch eine amtliche Sendung geforderte „Heiligung" muß aber auch eine amtliche Heiligung sein. Zudem deutet der von Christus gewählte Ausdruck, der gradezu der hieratische Terminus für die Priesterweihe des alten Bundes ist, direkt hin auf die Bedeutung der amtlichen Heiligung, der Weihe. Es ging eben den Jüngern, als Söhnen des Gesetzes, nicht wie uns, die wir bei „heiligen" zunächst an die persönliche Heiligung denken. Sie, im mosaischen Gesetz und seinen hieratischen Begriffen aufgewachsen, mußten das „Heilige sie!" verstehen als „Weihe sie zu Priestern!" — Es zeigt sich hier somit ein bedeutungsvoller Fortschritt des Gebetes; die Apostel treten aus ihrer persönlichen Stellung heraus; klar offenbart sich ihr Amtscharakter.

In der That sieht man schon den hl. Chrysostomus, und von Tol. und Mald. an fast alle neueren Erklärer an dieser Auslegung festhalten. — Es ließe sich nur eine Schwierigkeit erheben. Waren die Apostel nicht schon kurz vorher dadurch zu Priestern geweiht, daß der Heiland ihnen die vornehmste priesterliche Gewalt, diejenige über seinen Leib und sein Blut, mit den Worten übertrug: „Thuet dies zu meinem Andenken!" (Lc 22, 19; 1. Cor. 11, 24. Vgl. Trid. sess. 22 can. 2: „Si quis dixerit, illis verbis „Hoc facite in meam commemorationem" Christum non instituisse apostolos sacerdotes . . . a. s.") — Das ist durchaus festzuhalten; die Apostel waren von diesem Augenblick an wirklich Priester des Neuen Bundes, aber noch nicht mit allen Vollmachten dieses Priestertums ausgestattet. Am Osterfeste bekommen sie die Gewalt, Sünden zu vergeben (Jo 20, 21—3), endlich werden am Pfingst-

fest alle ihre Vollmachten besiegelt durch die Herabkunft des hl. Geistes, der kam „mit der Fülle der Amtsgnaden“ (Meschler 2, 496). Es liegt also die Lösung der Schwierigkeit darin, daß den Aposteln die priesterlichen Amtsgewalten und Amtsgnaden nicht mit einem Male, sondern in successiven Akten mitgeteilt wurden. So kann auch nach der „Priesterweihe“ beim letzten Abendmahl noch von einer „Priesterweihe“ die Rede sein.

Die Apostel sollen geheiligt werden „in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit!“ „Heilige sie in der Wahrheit“, „Weihe sie in der Wahrheit“ — ein schweres, geheimnisvolles Wort, das wir nicht verstehen würden, hätte nicht der Heiland hinzugefügt: „Dein Wort ist Wahrheit“. Der Sinn ist also „Heilige, weihe sie in Deinem Worte, das ich ihnen gegeben (6. 8. 14), das sie angenommen (8), erkannt (7 f.) und bewahrt haben (6)“. Es ist damit gesagt, wozu ihre Weihe dienen solle, ganz analog dem alttestamentlichen Ausdruck, wie ihn wenigstens die Vulg. hat: „ut mihi in sacerdotio consecrentur“ (Exod 29, 1). Sie sollen für die Wahrheit, d. h. für die Verkündigung der Wahrheit geweiht werden. „Weihe sie für die Verkündigung meiner Lehre!“

Es geht nicht an, hier Wahrheit im Gegensatz zu den „Vorbildern und Schatten“ des Alten Bundes zu fassen. Auch das im Alten Bunde Verkündete ist „ὁ λόγος ὁ σός“, ist Wahrheit, die Christus aufrecht erhält und erfüllt, und die auch Gegenstand der apostolischen Predigt sein wird. (Mald., der diese Sentenz hält: „auctorem vellem huius interpretationis habere bonum, sed neminem invenio“). Damit verwandt ist die Auffassung: „ἐν τῇ ἀληθείᾳ = ἀληθῶς“ (Rup., Hengst.); dagegen spricht der Artikel (vgl. V. 19; 2 Jo 1; 3 Jo 1; Mt 22, 16; 2 Cor. 7, 14; Col. 1, 6) und ἀλήθεια als Prädikat in folgendem Satz. Die Erklärung, welche ἀλ. bloß nimmt „als im Bereich, Element der Wahrheit“ (Ebrard, Meyer, Luthardt, Keil, Weiß, Schanz, Steinmann), fällt in die zurückgewiesene Meinung von einer bloß persönlichen Heiligung zurück. — Ἀλ. kann auch nicht als Instrument der Heiligung erklärt werden (obwohl das ἐν dazu paßt); es liegt viel näher an den Gegenstand, den Erfolg der Weihe zu denken, zumal die alttestamentliche Redeweise die gleiche ist; immerhin würde dieser Sinn auf den oben gegebenen hinauskommen. — Endlich entspricht die Erklärung: „Heilige sie in mir, der Wahrheit, Deinem Logos (vgl. Prolog des Jo-Ev.)“ nicht dem Zusammenhang, da λόγος hier nicht im Sinne des Prologs erscheint.

Schon hier können wir erkennen, wann diese Bitte ihre Erfüllung fand, wann die Apostel „geheiligt“, zu Verkündigern der Wahrheit eingeweiht wurden. Es geschah, nachdem sie vom

Heiland wiederholt den Lehrauftrag bekommen hatten (Mt 28, 18—20; Mc 16, 15, vgl. 20; Lc 24, 47 f.; Apg. 1, 8), durch die Sendung des hl. Geistes am Pfingstfeste. Die feurigen Zungen (Apg. 2, 3), die Sprachengabe (V. 4), die erste Verkündigung des Wortes der Wahrheit am hl. Pfingstfeste durch den hl. Petrus (14 ff.), weisen klar hin auf den Charakter des Pfingstwunders als einer Weihe der Apostel zur Verkündigung des Wortes Gottes. Zudem hat der Heiland grade mit der Verkündigung seines Wortes, mit der Zeugenschaft für ihn die Geistessendung in Verbindung gebracht, so Lc 24, 47—9; Apg. 1, 8 und in den Abschiedsreden (Jo 14, 16 f. 26; 15, 26 f.; 16, 13 f.) — Aus diesen Stellen erfahren wir auch, worin die Weihe zu Verkündigern des Wortes besteht; sie enthält ein doppeltes Element: 1. Einführung in alle Wahrheit (Jo 14, 26; 16, 13 f.), 2. Kraft zur Verkündigung derselben; die Apostel werden „umkleidet mit der Kraft von oben" (*ἐξ ὕψους δύναμιν* Lc 24, 49; *λήμψεσθε δύναμιν* Apg. 1, 8). — So können wir nun mit der größten Sicherheit die Heiligungsbitte des Herrn kommentieren: „Sende ihnen den heiligen Geist!" (Keppl. 274). Das hat zuerst der hl. Chrysostomus erkannt.

Es ergeben sich somit folgende Stufen in der Übertragung der priesterlichen Gewalten an die Apostel:

1. Priesterweihe im Abendmahlssaale durch Übertragung ihrer Hauptgewalt, derjenigen über die hl. Eucharistie (Lc 22, 19; 1 Cor. 11, 24 f.);
2. Übertragung der Gewalt, Sünden zu vergeben (Jo 20, 21—3);
3. Übertragung der Lehr- und Regierungsgewalt für die ganze Welt, der Gewalt zu taufen und damit der Gewalt, die anderen Sakramente zu spenden (besonders Mt 28, 18—20);
4. „Heiligung" und Weihe der Apostel zum Lehramt durch Einführung in alle Wahrheit, und „Kraft" zur Verkündigung derselben, überhaupt Mitteilung der ganzen Fülle der Amtsgnaden durch die Geistessendung (Apg. 2, 3 f.).

Schon einmal begründete der Heiland die Heiligungsbitte der Jünger: sie seien tauglich, geeignet für die Heiligung, weil sie nicht von der Welt seien. Jetzt aber giebt er den tiefsten, den wesentlichen Grund für die Notwendigkeit ihrer Heiligung, ihre amtliche Sendung an die Welt. „Wie Du mich in die Welt gesandt hast, habe ich auch sie in die Welt gesandt". Diese Sendung fordert gebieterisch eine amtliche Heiligung, eine Weihe. Darum sehen wir Christus, der hier bittet, ihnen am Auferstehungstage selbst auktoritativ eine solche Heiligung mitteilen in

Verbindung mit ihrer Sendung: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch. Empfanget den hl. Geist!" (Jo 20, 21 f.). Sich selbst nennt er „den, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat" (Jo 10, 36; s. oben S. 221)[1]. Zur Sendung von Gott an die sündige Menschheit gehört eben eine amtliche Heiligung, eine Weihe. Darin liegt die Bedeutung dieses Motivs.

Diese Sendung der Apostel vergleicht der Heiland mit seiner eigenen Sendung; so auch Jo 20, 21. — Auch hier bedeutet *καθώς* nicht volle Gleichheit, sondern Ähnlichkeit, sowohl was die Art der Sendung angeht, als auch was den Zweck betrifft, So ist es in Bezug auf letzteren klar, daß die Apostel nicht „als Erlöser der Welt" (Jo 3, 17) wie der Heiland gesandt sind, sondern zum Zwecke der Mitarbeit und Fortführung des am Kreuze vollbrachten Erlösungswerkes (Keppl.: „eine Vergleichung, keine Gleichung").

Eine Gleichheit in der Art der Sendung behaupteten die Arianer, behaupten auch jetzt Rationalisten. Nach Beyschlag (220) kann Jesus, „da er nicht von einem „vom-Himmel", sondern „in-die-Welt-hinaus-Senden" der Apostel reden will, seine eigene „Sendung" nicht vom Himmel herab, sondern lediglich von dem in der Taufe empfangenen Gottesberuf datieren". Das „in-die-Welt-Kommen" Christi wäre nach B. hier „jedenfalls nur das Heraustreten in die Öffentlichkeit". — Darauf ist zu sagen, daß B. ohne allen Zweifel Recht hat, wenn er sagt, daß Christus sich nicht mit den Aposteln vergleichen will bezüglich des terminus a quo seiner Sendung: „vom Himmel"; der Vergleich geht nur auf den terminus ad quem, die Sendung in „die Welt". Damit aber ist Beyschlag durch sein eigenes Argument widerlegt. Weil der Vergleich gar nicht auf den terminus a quo: „vom Himmel" geht, kann B. daraus, daß die Apostel nicht „vom Himmel" sind, unmöglich folgern, daß auch Christus nicht vom Himmel ist. Darüber wird an dieser Stelle nicht gesprochen. — Gewaltsam ist seine Erklärung des Kommens Christi „in die Welt" als eines „Heraustretens" in „die Öffentlichkeit". Um diese Erklärung zu widerlegen, braucht man nur auf alle die Stellen der hl. Schrift hinzuweisen, in welchen die Sendung Christi in die Welt zugleich als eine Sendung „von Gott, vom Vater, vom Himmel" bezeichnet wird, so z. B. bei Jo 3, 13. 31; 6, 38. 51. 58; 7, 29; 8, 42. — Es ist diese Stelle also kein Beweis gegen die Präexistenz Christi.

---

[1] Heb. 3, 1 heißt er *ἀπόστολος* und *ἀρχιερεύς*. Auch an dieser paulinischen Stelle ist also die Idee der Heiligung mit jener der Sendung vereinigt. Christus ist Gottgesandter und Hoherpriester, d. h. amtlich geheiligt.

„Und für sie heilige ich mich selbst“, ist eine neue machtvolle Begründung der Heiligungsbitte.

Bei der Darlegung des Charakters des hohepriesterlichen Gebetes (S. 160 f.) ist diese entscheidende Stelle schon besprochen worden. Hier sei nochmals hervorgehoben, daß das ἁγιάζω keine Heiligung der Person Christi bedeuten kann, weder eine durch Gnade, deren Zuwachs bei ihm ausgeschlossen ist (er hat nur Verklärung zu erflehen V. 1—5), noch eine amtliche Heiligung als Hoherpriester; diese ist bei ihm mit der Sendung in die Welt (Jo 10, 36; Heb. 3, 1) gegeben. Es bleibt also ἁγιάζω nur als hieratischer Terminus für die Heiligung einer Sache oder einer Opfergabe, also = Opferweihe. — Der Einwurf, daß ἁγιάζω dieselbe Bedeutung haben müsse, wie im vorigen Vers, ist nicht haltbar; es vielmehr ein ganz bekannter Zug der Redeweise Jesu, gleichlautende Worte in verschiedener, wenn auch verwandter Bedeutung neben einander zu stellen, z. B. Mt 8, 22 (Mald.: „eleganti eiusdem nominis ambiguitate“); 10, 39; 12, 39; 19, 16 f.; Lc 22, 16; Jo 4, 10. 13 f.; 6, 27 ff.; 9, 39; 11, 11 f. 26; 13, 8. Er offenbart darin seinen klaren Verstand, der mit Sicherheit und Feinheit die im Worte versteckten Beziehungen und Begriffe einsieht und verwertet. Zudem besteht die engste Beziehung zwischen diesen beiden Auffassungen von „Heiligen“ oder „Weihen“; beide waren geläufige Ausdrücke der jüdischen Kultussprache, die selbst gewöhnlichen Juden bekannt waren und von ihnen unterschieden wurden. „Weihe sie zu Priestern; ich weihe mich für sie zum Opfer“ kann sehr wohl als richtige Erklärung gelten. — „Weihen“ in diesem Sinne wird im Alten Testamente auf Sachen angewendet, auf Personen nur bei den Leviten, insofern diese nach Art einer Opfergabe dem Herrn „geheiligt“ wurden. (Für die Einführung in das levitische Amt steht aber der hieratische Terminus „reinigen“ s. oben S. 221).

Der Heiland hat den Aposteln die Weihe zum Priestertum des Neuen Bundes, besonders nach der Richtung des Wahrheitsberufes hin, erbeten. Jetzt erklärt er, sich für sie zum Opfer weihen zu wollen. Die tiefste Erklärung dieser Stelle scheint Maldonat gegeben zu haben, welcher auf das Einweihungsopfer bei der Priesterweihe Aaron's und seiner Söhne (Exod. 29) hinweist. Dieses Vorbild erfüllt Christus hier. Beweis für die Wahrheit dieser Auffassung ist, daß Christus mit Kindern des jüdischen Gesetzes in den hieratischen Ausdrücken dieses Gesetzes redet; dieses Gesetz verlangte für die Priesterweihe ein Einweihungsopfer, bestehend in einem Sündopfer, einem Brandopfer und einem Friedopfer. So bringt jetzt Christus, der mit dem hohepriesterlichen Gebet das Kreuzesopfer schon wirklich begonnen

hat, bei der Priesterweihe des Neuen Bundes sich dar zum Sündopfer, Brandopfer und Friedopfer als herrliches, vollendetes Weiheopfer. — Einer so machtvoll unterstützten Bitte kann der Vater die Genehmigung nicht versagen. Er wird die Jünger sicher durch die Geistessendung weihen und heiligen.

Noch heute weist die Priesterweihe Ähnlichkeit mit dieser einzigen großen Weihe der Apostel auf. Bei der Priesterweihe wird zunächst die Gewalt über die hl. Eucharistie übertragen, daran schließt sich die Teilnahme der Neomysten an ihrem Weiheopfer, endlich wird ihnen die Gewalt der Sündenvergebung übertragen (die theologische Streitfrage, ob diese Gewalt thatsächlich mit der ersten schon gegeben ist [was wir halten], wird bei dieser Darlegung des Ritus nicht berührt); als Urheber der ganzen Heiligung erscheint auch hier der hl. Geist, der im „Veni Creator Spiritus" angerufen wird.

Der Zweck dieser Opferweihe ist: „Damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien".

Erst durch den Opfertod, das Weiheopfer Jesu, wird die Geistessendung, die Heiligung der Apostel möglich (Jo 7, 39; 16, 7). Mit Recht betont Keppler, „daß sein Tod die ganze Heiligung der Jünger" nicht „schon als unmittelbare Wirkung in sich trage; damit würde ja die Bitte an den Vater, daß er die Jünger heilige, überflüssig gemacht". Aber im Opfertode wird alles grundgelegt, was später direkt zur Heiligung der Jünger dienen soll. — Die ganze Bedeutung und Erhabenheit des apostolischen Amtes zeigt sich hier so recht, da Christus seinem Opfer neben seiner Bedeutung für alle Menschen, die sogleich (V. 20) hervorgehoben wird, insbesondere die Bedeutung eines Weiheopfers für die Apostel beilegt.

Godet, Hengst., Luthardt verstehen *ἡγιασμένοι* vom „Berufsopfer der Apostel"; ein solcher Begriff ist der hl. Schrift nicht bekannt und paßt nicht zur Stelle; ebensowenig die Erklärung vom Lebensopfer, Martertod, die noch weniger angebracht erscheint, trotz bedeutender Auktoritäten (Chr., Theoph., Euth., Cyr., Jans., Mald., Tol.). Es ist vielmehr *ἁγιάζω* von den Aposteln ganz im Sinne des vorigen V. festzuhalten. — *ἐν ἀληθείᾳ* ist hier adverbial; Beweis ist das Fehlen des Artikels, s. d. Stellen S. 223; deutsch genau so: „in der Wahrheit" (V. 18), „in Wahrheit" (V. 19).

Das ist die Fürbitte Christi für seine geliebten Apostel, aber nicht für diese allein. Denn es ist eine amtliche Fürbitte, und das Apostelamt dauert nach Christi Auftrag fort „alle Tage, bis an das Ende der Welt“ (Mt 28, 20). Daher umfaßt diese Fürbitte unseres Hohenpriesters alle diejenigen, die als Teilnehmer und Mitgehülfen dieses Apostelamtes in der „Welt“ arbeiten. „Jeder Priester und Nachfolger der Apostel hat das Recht, in seines Amtes Nöten und Beschwerden den Finger auf dieses Gebet zu legen und zu sich selber zu sprechen: so hat er damals auch für dich gebetet, so sehr liegt ihm deine Person und dein Amt am Herzen, so kräftig empfiehlt er dich dem Vater, darum fürchte nicht, zage nicht!“ (Keppl. 277).

Gebete für den hl. Petrus. — Vor der Verheißung des Primats. — In der Schar der zwölf Apostel ragt einer hervor; er wird gleich bei der ersten Zusammenkunft feierlich, geheimnisvoll vom Heiland begrüßt (Jo 1, 42), vielfach vor den andern ausgezeichnet, empfängt eine ganz besondere Verheißung vor allen andern (Mt 16, 18 f.) und wird endlich mit dieser verheißenen Machtfülle vom glorreich Erstandenen ausgestattet (Jo 21, 15—7). Es wird uns darum nicht sehr wundern, wenn wir den Heiland auch eigens für diesen Apostel beten sehen. Das erste Gebet dieser Art, und zwar nur die Thatsache des Gebetes, teilt uns der hl. Lucas (9, 18) mit. Durch die Stellung des Gebetes sind wir in den Stand gesetzt, auf seinen Inhalt zu schließen: „das Gebet dient zur Vorbereitung auf einen wichtigen Akt“ (Schanz)[1], auf die Verheißung des Primats. Näherhin läßt sich noch folgendes erschließen: Die herrliche Einsicht Petri in das Wesen des Sohnes Gottes, das ihm „nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater, der im Himmel ist, offenbart hat“, darf fast mit Sicherheit als eine kostbare Frucht dieser Gebetsstunde betrachtet werden[2]). Weiterhin aber hat der Heiland dem hl. Petrus für

---

[1]) Knabenb.; Goltz 6: „Ähnliche Bedeutung wie das Gebet vor der Apostelwahl scheint ein anderes gehabt zu haben, das nach Lc 9, 18 dem Jüngerbekenntnis bei Caesarea Philippi voranging. War es doch ein entscheidender Wendepunkt, als der Herr, nachdem so viele ihn verlassen, an seine Jünger die Frage richtet: „Wofür halten mich die Leute?“

[2]) Die Meinung Goltz's (S. 6), Christus habe im Gebet Gewißheit erangen wollen, ob der rechte Augenblick zur Provocierung des Bekenntnisses seiner Messianität bei seinen Getreuesten gekommen sei, setzt das Wissen Christi auf die Stufe der Erkenntnis einer menschlichen Person. Nach

den Primat, den er ihm verhieß, jene Gaben und Gnaden erbeten, die für die Führung dieses erhabenen Amtes unbedingt erforderlich sind; und nicht ihm allein, sondern allen seinen Nachfolgern im Primat. Der Heiland weist ja mit den Worten: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“ (Mt 16, 18) hin auf die fortwährende Dauer der auf den Felsenmann und seinen Primat gegründeten Kirche und damit auf die fortwährende Dauer des Primates selber. Da ist es nur ganz entsprechend, wenn er auch die späteren Träger dieses Primats, das ganze Amt in sein Gebet einschloß, grade wie im hohepriesterlichen Gebet alle Träger des apostolischen Amtes. — Vielleicht hat auch das Gebet vor der Verheißung der hl. Eucharistie (Mt 14, 23; Mc 6, 46) in besonderer Weise dem hl. Petrus gegolten, der diese schwere Glaubensprobe besonders rühmlich bestand (Jo 6, 69 f.). — Auch sonst mag das Gebet des Herrn für die Apostel in besonderer Weise dem Haupte dieses hl. Collegiums gegolten haben, das wegen seiner besonderen Stellung auch besonderer Hülfe bedurfte.

Das Gebet Luc 22, 31 f.

Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ, ὁ Σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· 32. *ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.*	Simon, Simon! Siehe der Satan hat darnach verlangt, um euch zu sieben wie den Weizen; 32. ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht ausgehe; und du hinwiederum stärke einst deine Brüder!

Hier haben wir ein Gebet, von dem Jesus selbst ausdrücklich versichert, daß es für Petrus verrichtet sei [1]).

Diese umfassende Fürbitte des Herrn hat einen doppelten Inhalt: 1) scheint man daran festhalten zu müssen [2]), daß sie sich auf die unmittelbar bevorstehenden Ereignisse bezieht. Das geht aus dem Zusammenhang hervor; als nämlich der hl. Petrus auf diese zur Demut mahnenden Worte des Herrn erwidert: „Herr! ich bin bereit, mit Dir in den Kerker und in den Tod zu gehen“ (V. 33), sagt ihm der Herr seine dreimalige Verleugnung voraus (34). Es ist also die Leidenszeit gemeint, in wel-

---

König S. 17 hätte Christus hier im Gebete die Versuchung einer falschen Messianität bekämpft!

[1]) Goltz 8: „Die Fürbitte des Herrn für Petrus . . . zeigt uns das treue Herz des Heilandes.“

[2]) gegen Schneemann.

Acher die postel und zumal der hl. Petrus nach der anschaulichen Sprache des Herrn „gesiebt werden wie Weizen“, der in der Wanne geschüttelt und hin- und hergeworfen wird [1]). Das geschah wirklich in der Leidenszeit mit allen, am meisten mit Petrus im Vorhof des Hohenpriesters. — Diese Heimsuchung der Apostel rührt her vom Verlangen, ja wir dürfen nach dem Wortlaut der hl. Schrift sagen, von der Bitte Satans, der ohne Gottes Zulassung nichts über sie vermöchte. Das berühmte Beispiel einer solchen dämonischen Bitte haben wir in der poetischen Schilderung des Buches Job [2]). Dieser Bitte Satans tritt die Bitte des Gottmenschen entgegen. Er will die retten, die jener vernichten will; doch wenn Satans Bitte auf alle Apostel ging, erstreckt sich die Fürbitte Christi nur auf einen, auf Simon. Für ihn betet er, damit sein Glaube nicht aufhöre. Es ist von Bedeutung, gleich hier den Begriff des vom Heilande gemeinten Glaubens richtig zu fassen; es ist nicht bloß ein innerer, sondern auch ein äußerer Glaube; ja grade dieses Moment wird besonders betont, indem gesagt wird, daß Petrus seine Brüder stärken soll. Das kann nur geschehen durch äußeres Kundgeben dieses Glaubens. Es ist also der Glaube in seinem ganzen Umfange gemeint; diesem Gebet verdankt es der hl. Petrus, daß selbst in der Verleugnungsstunde sein Glaube innerlich nicht aufhörte; ihm verdankte er auch die später wieder folgende äußere Bethätigung desselben zur Stärkung seiner Brüder. Es ist wohl zu beachten, daß in jener Stunde keine äußere Glaubensverleugnung stattfand, nichts was in direktem Widerspruch gestanden hätte mit den zwei herrlichen Glaubensbekenntnissen Petri in Capharnaum (Jo 6, 69 f.) und bei Caesarea Philippi (Mt 16, 16; Mc 8, 29; Lc 9, 20). Petrus verleugnete nicht seinen Glauben [3]), sondern sündigte nur, freilich schwer, dadurch, daß er leugnete, zum Heiland zu gehören. Er sagte, er sei keiner von dessen

---

[1]) Das ist der Hauptgedanke, das eigentliche tertium comparationis. Als Nebenpunkt der Vergleichung kann man sehr wohl mit Tertull. (de fuga in persecut.), Ambros. (in ps. 43) und Prosper die durch dieses Schütteln hervorgerufene Reinigung gelten lassen. So auch Mald. Freilich liegt diese Reinigung nicht in der Absicht Satans.

[2]) 1, 11; 2, 5. Knabenbauer: „merito omnes interpretes remittunt ad Job 1, 10 sq.“

[3]) Knabenb.; so schon Leo M. s. 4 n. 3; Hilar. in ps. 52 n. 12; Aug. contra mendac. 6, 13: Prudentius, Cathemer. 1. v. 57—60; ferner Salm., Calmet.

Jüngern, sei nicht bei ihm gewesen, kenne überhaupt diesen Menschen nicht, und bekräftigte das mit Schwören (Mt 26, 69–75; Mc 14, 66—72; Lc 22, 54—62; Jo 18, 15—8. 25—7). Aber seinen Glauben an die Messianität und Gottessohnschaft Christi hat er auch damals nicht verleugnet (Aug., Cyr., Chrys., Thom., Mald., Schanz), dank grade dem mächtigen Gebete des Heilandes. Dies Gebet bewirkt noch mehr; er, der mehr als alle in jener Leidensstunde „gesiebt" war, erlangt durch das Gebet Christi die Kraft, seine Brüder im Glauben zu stärken. Da begegnet uns das schwere, viel umstrittene *ἐπιστρέψας*, für das es vier Erklärungen giebt. Viele fassen es von der Bekehrung Petri (passiv): wenn du bekehrt sein wirst, dann stärke deine Brüder [1]; andere von der Bekehrung Petri (aktiv): bekehre und stärke Deine Brüder (zu ihr neigt Knabenb.); noch andere ebenfalls aktiv, aber mit abgeschwächter Bedeutung: wende dich zu deinen Brüdern und stärke sie; endlich fanden viele darin einen Hebraismus; שׁוּב = e converso, wiederum (Jans., Mald., Schrader). Gegen die letzte Erklärung wird der Einwand erhoben (Schegg, Schanz), hier sei von verschiedenen Handlungen die Rede; das „wiederum" aber verlange eine Wiederholung derselben Handlung. Aber grade das scheint hier der Fall zu sein; wie Petrus „hinwiederum" stärken soll, so hat der Herr für ihn gebetet und ihn dadurch gestärkt. Aber auch den drei anderen Erklärungen steht nichts entgegen. Unter „den Brüdern", welche Petrus stärken soll, können nach dem Context nur die Mitapostel verstanden sein. Er steht wieder vor ihnen da in ausgezeichneter Stellung als jener, der sie stärken soll. Eine Erfüllung hätten wir dann in den Worten der „gestärkten" Apostel: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden und dem Simon erschienen" (Lc 24, 34; 1 Cor 15, 5) und in der Thätigkeit Petri unter seinen Mitaposteln nach Himmelfahrt und Geistessendung.

2) Es reicht aber das Gebet des Herrn viel weiter. Petrus ist nicht bloß eine einzelne Person, er ist Träger eines Amtes. Wir haben hier wieder ein amtliches Gebet des Herrn, das als solches nicht auf die einzelne Person geht, sondern auf alle, die ihr im Amte folgen. Daß wir hier ein solch' amtliches Gebet vor uns haben, ergiebt sich

---

[1]) Die meisten Ausleger (Ambr., Theoph., Euth., Beda, Alb., Cajet. Jansen., Salm., Lucas brug., Lap., Sylveira, Schegg, Schanz, Fillion, Weiß, Keil, Jones, Holtzmann).

1) aus dem Inhalt des Gebetes, der ein durchaus amtlicher ist. Es handelt sich um Dinge, die mit dem Amt des Messias und der von ihm an seine Apostel und besonders an den hl. Petrus übertragenen Mitarbeit an diesem Amte in innigster Beziehung stehen. Das beweisen allein die Begriffe: Glaube und zwar nach außen kundgegebener Glaube; Satan, der Bekämpfer des messianischen Werkes; dann: Stärkung der Apostel im Glauben. Dazu wird dem hl. Petrus die Macht, im Glauben zu stärken, öffentlich und feierlich übertragen. — Denkt man dazu an die beiden großen Urkunden des Primats, Mt 16, 18 ff. und Jo 21, 15 ff., so wird man das Argument bekräftigt finden. Ja es finden sich hier direkte Anklänge an beide Stellen; den *πύλαι ᾅδου*, den Höllenpforten (Mt 16, 18) entspricht *Σατανᾶς* in Person; der Ausgang ist der gleiche: *οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*, sie werden nicht überwältigen (Mt 16, 18) — der Glaube wird nicht ausgehen. Darum hat Christus beide Male vorher gebetet. Der *πέτρα* (Mt 16, 18) entspricht hier das *στηρίζειν*. Das „Weiden" (Jo 21, 16 f.) wird näher bestimmt als „Stärken im Glauben" [1].

2) Der Charakter eines amtlichen Gebetes ergiebt sich aus dem *ποτέ*, das auf eine entferntere Zukunft geht; es kann also nicht die Stärkung in der nächsten Zeit nach dem Leiden allein, ja nicht einmal vorzugsweise gemeint sein. — Auch zeigt die Stärkung in späterer Zeit (Apostelgeschichte) uns Petrus nicht als Privatperson, sondern als Amtsperson thätig; also gilt diese Thätigkeit auch für seine Amtsnachfolger.

3) Endlich dauern die geschilderten Zustände in der Kirche fort; ja sie verschlimmern sich; denn die Nachfolger der Apostel erfreuen sich nicht der persönlichen Prärogativen, sondern nur der mit dem Amte gegebenenen Vollmachten ihrer Vorgänger und sind darum der satanischen Nachstellung mehr ausgesetzt, bedürfen darum mehr der Stärkung im Glauben; ja, wir finden eigentlich in der ganzen Apostelgeschichte wohl einen Vorrang Petri vor den übrigen in dem Bekenntnis und in der Predigt des Glaubens, auch einen Vorsitz vor ihnen, doch keine Stärkung in dem Sinne, daß er der Schwäche eines Apostels hätte nachhelfen müssen. Das blieb nicht immer so; die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, bedurften oft und werden immer bedürfen der Stärkung im Glauben durch den, dessen Glaube nicht aufhört. Mehr

[1]) S. Knabenbauer zur St.

als die Apostel sind ihre Nachfolger „von Satan gesiebt worden“, wie die Kirchengeschichte beweist.

So ist es nur eine Entwickelung des in der Stelle unzweifelhaft enthaltenen Gedankens, wenn Orientalen und Lateiner schon in früher Zeit aus dieser Stelle die amtliche Unfehlbarkeit des Nachfolgers Petri, des römischen Papstes, erweisen; so Ambrosius [1]), Cyrillus [2]), die Päpste Leo der Große [3]), Gelasius [4]), Pelagius II. [5]), Gregor der Große [6]), Vitalian [7]), Agatho [8]), Leo IX. [9]), ferner Theophylact [10]), der auctor qq. in V. et N. T. [11]), das 6. ökumenische Concil (680, 3. zu Constantinopel), Stephanus von Dora in seiner Bittschrift an Papst Martin I. und die römische Synode, der auch den hl. Pt. Sophronius von Cp. für diese Lehre nennt, Theodorus Studita, die hl. Thomas [12]) und Bernardus, aus neuerer Zeit Jans., Mald., Bellarmin. Darum hat das Vaticanum keine neue Lehre verkündet, sondern nur die hl. Schrift unter Beistand des hl. Geistes authentisch erklärt, als es von den hl. Vätern und Lehrern sagte: „plenissime scientes, hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua“ [13]).

Dieses gottmenschliche Gebet ist von mächtiger Wirksamkeit. Es hat seine Kraft gezeigt in Petrus und seinen Nachfolgern, zeigt sie heute an Leo XIII. und wird erst dann aufhören zu wirken, wenn am Ende der Welt der letzte Papst dem großen Hirten Christus Rechenschaft ablegen wird.

---

[1]) de fide IV 5, 57; in ps 43.

[2]) z. St. — [3]) s. 4 n. 3 sqq.

[4]) ep. 4. n. 1; tr. 2 n. 8.

[5]) ep. 3. — [6]) ep. 7, 40. — [7]) ep. 1.

[8]) in einem Briefe an Kaiser Constantin IV. Pogonatus.

[9]) in einem Briefe an den Patriarchen von Constantinopel.

[10]) z Stelle. — [11]) qu. 75 (inter opp. S. Aug.).

[12]) II. II. qu. 1 a. 10; qu. 2 a. 6 ad 3; op. 6 (expositio in symbolum; art. 9) c. 34. Vgl. Uccelli: Dei testi esaminati da San Tommaso . . . relativamente all' infallibilità pontificia.

[13]) S. IV. Cap. 4. al. 2. in fine. — Vgl. die ausführlicheu Kommentare bei Schrader (de unitate Romana); Palmieri (de Romano Pontifice); Granderath (Constitutiones dogmaticae Concilii Vaticani 170 sqq.); Schanz; Knabenbauer z. St. — Holtzmann (z. St.) sagt: „Dies ist der dritte unter den Papstsprüchen in der Kuppel der Peterskirche, auf welchen insonderheit der Anspruch der Unfehlbarkeit sich stützt.“

Das Gebet ist nicht an dieser Stelle, an welcher der Heiland es offenbarte, gesprochen; es gehörte damals der Vergangenheit an (ἐγὼ ἐδεήθην V. ego rogavi) [1]. Da sein Gegenstand sich vornehmlich auf den äußeren Glauben bezieht, erscheint es nicht unwahrscheinlich, daß es mit dem Gebete Lc 9, 18 identisch ist, dessen Frucht das erste Glaubensbekenntnis des hl. Petrus war; für dieses Bekenntnis wurde er ja mit dem Primat belohnt, zu dessen vornehmsten Prärogativen die amtliche Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenlehren gehört. Auch Mt 14, 23; Mc 6, 46, das Gebet vor der Verheißung der hl. Eucharistie und dem zweiten Glaubensbekenntnis Petri kann gemeint sein; vielleicht auch beide, oder noch ein anderes Gebet. Es hindert eben nichts, daß der Heiland dieselbe Sache öfter erbittet, nicht um sich der Erhörung würdig zu machen, sondern um mit jedem neuen Gebet ein neues Anrecht zu begründen. Am wahrscheinlichsten ist es, daß das Gebet Lc 9, 18 hier gemeint ist — als Denkmal besonderer Fürsorge des gottmenschlichen Beters für das sichtbare Haupt seiner Kirche und dessen Nachfolger.

---

§ 14. Das Gebet Christi für die Gläubigen und für alle Menschen.

Schon das Gebet für die Apostel war seinem tiefsten Wesen nach ein Gebet für die Kirche Christi, ja für die ganze Menschheit [2]. Das gilt selbst von dem Gebet für ihre persönliche Bewahrung und Erhaltung in der Einheit des Vaters; diese macht sie für ihr Amt geeignet. Daß die Fürbitte Christi für die amtliche Heiligung der Apostel eigentlich ein Gebet für die Menschheit ist, ergiebt sich aus dem Wesen jeder von Gott verliehenen heiligen Amtsgewalt, die zum Nutzen der Seelen gegeben wird. Auch die Opfergebete sind in ihrer organischen Verbindung mit dem großen Erlösungsopfer Gebete für die ganze Menschheit. Hier sind noch eine Reihe anderer wichtiger Gebete nachzutragen, in denen Christus auch für jene betet, für die er leiden und sterben wollte. Dahin gehören zunächst

---

[1] Werner 389.

[2] S. oben S. 198.

Die Gebete für seine öffentliche Wirksamkeit. — Grade zu Beginn des öffentlichen Lebens sehen wir den Gottmenschen öfters im Gebet, und zwar in einem Gebet, das wir fast naturgemäß als ein Gebet für das Wohl derjenigen erklären müssen, unter denen er jetzt wirken wollte, ein Gebet zum Vater um den Erfolg der messianischen Thätigkeit im Herzen derer, für die sie bestimmt war. Dahin gehört das Gebet vor seiner Taufe; wir lernten in der Taufe die erste Verherrlichung des Herrn durch den Vater, eine Kundgebung seiner messianischen *δόξα* kennen [1]), zugleich aber auch eine Kundgebung seiner schon mit der Menschwerdung erfolgten Heiligung (Jo 10, 36) und Weihe zum Hohenpriester des Neuen Bundes. Diese Kundgebung fand statt, als dieser Hohepriester sich anschickte, in der Welt zu arbeiten und zu wirken. Da ist es nur natürlich, in dem Gebete des Herrn jene eingeschlossen zu finden, unter denen er drei Jahre lang in unmittelbarem Verkehr wirken wollte. — Ein Gleiches ist von seinem Aufenthalt in der Wüste zu sagen; damals hat der Heiland sicher gebetet und viel gebetet [2]). Wie der ganze Aufenthalt eine Vorbereitung auf sein öffentliches Wirken war, so auch das Gebet. — Ferner sehen wir den Gottmenschen zu Beginn des öffentlichen Lebens nach einem ereignisreichen Tage in der Frühe sich erheben und hinausgehen zum Gebet (Mc 1, 35) [3]). Woran der Heiland bei diesem Gebete dachte, offenbart er selbst mit den Worten, die er, im Gebete aufgefunden, so recht aus der Gebetsstimmung heraus, sprach: „Lasset uns in die nächstgelegenen Flecken und Städte gehen, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich gekommen“ (Mc 1, 38). Es war also „wohl ein Gebet für unser Wohl“ (Schanz). — In gleichem Sinne erklärt sich das Gebet Lc 5, 16, da der Herr nach der Heilung eines Aussätzigen „in die Wüste entwich und betete“. — So mag auch der Heiland oft in seinem Erdenleben unser aller in seinem Gebete gedacht haben; er kannte uns alle und dachte an uns alle. — Es ist uns aber auch der Trost eines Gebetes zu teil geworden, das ganz klar und ausdrücklich von uns handelt. Es ist dies der

---

1) S. oben S. 174 f.

2) S. oben S. 44.

3) S. oben S. 2; 107 Anm. 1.

3. Teil des hohepriesterlichen Gebetes (Jo 17. 20–26)[1].

οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων[2] *διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ,* 21. *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν*[3] *ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ*[4]*, ὅτι σύ με ἀπέστειλας.* 22. *κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν*[5]*·* 23. *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.* 24. *πατήρ, ὃ*[6] *δέδωκάς μοι, θέλω, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.* 25. *πατὴρ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.* 26. *καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς.*

Aber nicht für sie allein bitte ich, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, 21. damit alle eins seien, wie Du, Vater! in mir, und ich in Dir, damit auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast. 22. Und ich habe die Herrlichkeit, welche Du mir gegeben hast, ihnen gegeben; damit sie eins seien, wie auch wir eins sind. 23. Ich in ihnen und Du in mir; damit sie vollkommen eins seien, und die Welt erkenne, daß Du mich gesandt und sie geliebt hast, wie Du auch mich geliebt. 24. Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die Du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, welche Du mir gegeben hast, weil Du mich liebtest vor Gründung der Welt. 25. Gerechter Vater! und die Welt hat Dich nicht erkannt; ich aber habe Dich erkannt und diese haben erkannt, daß Du mich gesandt hast. 26. Und ich habe ihnen Deinen Namen kundgethan, und ich werde ihn kundthun, damit die Liebe, mit welcher Du mich geliebet, in ihnen sei und ich in ihnen.

Der Heiland hat seine Fürbitte für die amtliche Heiligung, die Weihe der Apostel, machtvoll damit begründet, daß er für sie das Weiheopfer darbringe[7]. Da kann es nicht fehlen, daß die Apostel für ihren Wahrheitsberuf, für die Verkündigung des Wortes Gottes wirklich geheiligt, geweiht werden. Diese Verkündigung aber führt die Menschheit zum Glauben (Röm 10, 17), und so reiht sich ganz naturgemäß die Fürbitte für alle die-

---

[1] Steinmeyer will trotz des klaren Textes, allein von allen, auch hier eine Fürbitte für die Jünger sehen. Keppler 236 f.; 280 Anm.

[2] *πιστευσόντων* einige min. Vulg. (qui credituri sunt).

[3] *ἕν*, das ℵALXYΓΔ Vulg. haben, fehlt BC*D Is. sah. arm. Or., von Lachm. eingeklammert, Ti. Tr. WH gestrichen (Keppl.).

[4] *πιστεύσῃ* ADLX Lachm. gegen BC Tisch. Tr. WH.

[5] *ἐσμέν*, von einigen eingesetzt, fehlt BCDL.

[6] So ℵBD copt. goth. Ti. Tr. WH, *ους* ACLXYΓΔ Vulg., Lachm.

[7] S. oben S. 226 f.

jenigen an, welche durch das Wort der Apostel an den Heiland glauben werden. „Aber nicht für sie allein bitte ich, sondern auch für alle diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden“. — Seit dem hl. Augustinus werfen die Ausleger die Frage auf, was von denen zu halten sei, die nicht durch das Wort der Apostel zum Glauben kommen, sei es, daß sie schon vorher zum Glauben gekommen waren, wie die allerseligste Jungfrau und Nikodemus, sei es, daß sie später zum Glauben gelangten, aber ohne apostolische Predigt, wie der hl. Paulus. Sind sie von dieser allgemeinen Fürbitte ausgeschlossen? Nein; ganz sicher ist keine Schwierigkeit für diejenigen vorhanden, welche durch Christus selbst zum Glauben gelangten; ist doch das „Wort“ der Apostel nicht so sehr ihres, als Christi Wort, der ihnen dasselbe gegeben hat (V. 8. 14). Also sind auch die eingeschlossen, die durch Christus selbst zum Glauben kamen und damals lebten. — Für die Späteren ist zu sagen, daß der ordnungsmäßige Weg zum Glauben immerdar das Wort der Apostel und ihrer Nachfolger ist, denen Christus seine Lehrgewalt gab (s. hier die Fürbitte für die Jünger und Mt 28, 19 f.). Es heißt „ihr Wort“, weil sie die von Gott bestellten Verkünder dieses Wortes sind. Wenn dieses Wort nicht durch die apostolische Lehrgewalt, sondern auf einem außerordentlichen Heilsweg zu einem Menschen gelangt und ihn zum Glauben führt, so gelangt er doch zum Glauben durch das Wort der Apostel, welche die ein für alle Mal von Gott bestellten Hüter und Verkündiger dieses Wortes sind. — Es liegt in der Bezeichnung des zum Glauben führenden Wortes als des Wortes der Apostel ein Beweis für die Apostolicität als Kennzeichen der wahren Kirche Christi. Denn Christus bezeichnet seine Gläubigen, welche diese Kirche bilden, als gläubig durch das Wort der Apostel; damit ist gegeben, daß das apostolische Lehramt in dieser Kirche fortdauern muß, und zwar das Lehramt durch das mündliche Wort [1]), denn nur von diesem ist im ganzen Zusammenhang die Rede. — Für diese Gläubigen richtet der Heiland als erste Bitte an den Vater den Wunsch: „damit alle eins seien, wie Du, Vater! in mir und ich in Dir, damit auch sie in uns seien“. Also die Einheit, welche er (V. 11) den Aposteln erbeten hat, erfleht er jetzt für alle

[1]) Das schriftliche wollen Calvin und Hengstenberg gegen den Text. Vgl. Knabenbauer.

Gläubigen; zugleich wird hier und besonders auch im Folgenden ein klarer Einblick in das Wesen dieser Einheit gegeben. Diese Einheit erscheint auch hier als eine Einheit, nicht zunächst der Gläubigen unter einander, sondern als Einheit mit Gott [1]). Wie der Vater im Sohn und wie der Sohn im Vater ist, so sollen die Gläubigen sein im Vater und Sohn, und (das dürfen wir hier aus V. 23 schon vorwegnehmen) Vater und Sohn in den Gläubigen. Auch hier gilt wieder (wie V. 11), was die Väter gegen die Arianer beständig erklären mußten, daß *καθώς* „nicht eine Gleichheit, sondern eine Vergleichung" bedeute [2]) (Keppl).

Aber wird nicht diese Stelle stets von der Einheit der Gläubigen unter einander, also von der Einheit der Kirche erklärt? Diese Erklärung ist richtig; sie wird durch die vorstehende, welche dem Text genau zu entsprechen scheint, nicht verdrängt, sondern durch sie begründet. Besitzen Apostel und Gläubige durch den Glauben und das ganze übernatürliche Gnadenleben die Einheit mit dem Vater und dem Sohn, dann ist auch ihre Einheit unter einander verbürgt. So ist diese Stelle ein überaus kräftiger Beweis für die Einheit der Kirche [3]). Der Grund für die Einheit der Gläubigen unter einander ist ihre „Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus" (1 Jo 1, 3). Diese Einheit der Kirche beschreibt schön Keppler (zur St.: „Der Epheserbrief kann die Urkunde dieser Einheit der Kirche genannt werden").

Der hl. Geist wird hier nicht mit Namen genannt. Es läßt sich dafür ein doppelter Grund angeben: 1) daß Christus (wie V. 3) als Gottmensch spricht; 2) — und das scheint der tiefere Grund zu sein — weil der hl. Geist indirekt als das Einheitsprinzip genannt wird. Er ist das Einheitsprinzip in der Gottheit, insofern Vater und Sohn vereinigt ihn von sich ausgehen lassen als die „caritas sive sanctitas amborum" [4]), als ihre „des Vaters und Sohnes Gemeinschaft, ihr Liebesband und Liebeskuß (communio, vinculum, osculum)" [5]). Er ist das Einheitsprinzip der Gottheit mit den Menschen, insofern das übernatürliche Leben der Seele, durch welches diese Einheit formell konstituiert wird, ihm in der Sprache der hl. Schrift besonders zugeeignet wird. Und eben durch dieses übernatürliche Leben, namentlich Glaube und Liebe, ist er auch das Einheitsprinzip der Gläubigen unter einander, sowohl

[1]) Knabenbauer: „In Deo, in Patre et Filio, est igitur tota ratio huius unionis."

[2]) S. auch Mald. zur St.

[3]) S. Knabenbauer; Möhler Symbolik 348 f.

[4]) Conc. Tol. XI. Denzinger 224.

[5]) Bautz 1, 199. So besonders die griechischen Väter.

der inneren Einheit, als auch der äußeren Einheit. — Der heilige Geist, der in der Fürbitte für die Apostel als „Heiligender", als Spender der Amtsweihe erschien, ist hier also als Einheitsprinzip der Kirche genannt.

Der Bitte fügt der Gottmensch ein Motiv bei: „damit die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast". Unter „Welt" (κόσμος) ist auch hier, wie in der Fürbitte für die Apostel, die Welt im ethischen Sinne zu verstehen, die weltlich gesinnten Menschen. Dieser Welt soll nach diesem Gebete des Heilandes das Einheitsschauspiel seiner Gläubigen zum Segen gereichen. Seine Absicht geht auf die ganze Welt; der Erfolg freilich (von dem jedoch hier nicht die Rede ist) nur auf jene, die ihre Freiheit zur Mitwirkung mit der Gnade gebrauchen. Die ungläubige Welt, so will es der Heiland, soll zum beseligenden Glauben an seine göttliche Sendung durch die Einheit seiner Gläubigen gebracht werden. Auch hier ist Einheit in dem eben entwickelten Vollbegriff zu nehmen; es fällt darunter also zunächst die Einheit mit Gott, das ganze übernatürliche Gnadenleben, wie es sich nach außen in Werken übernatürlicher Liebe der Welt klar zeigt, wie es von Gott in denen, in welchen sich diese Einheit mit Gott besonders klar ausprägt, bisweilen selbst durch Wunder kund gethan wird; also die Heiligkeit der Kirche, denn das ist ja die Einheit mit Gott, soll die Welt zum Glauben führen. Zum andern soll diese Wirkung erzielt werden auch von der aus der ersten Einheit folgenden Einheit der Gläubigen unter einander, der Einheit der Kirche, welche als moralisches Wunder Zeugnis ablegt von der göttlichen Sendung des Stifters dieser Kirche [1]). Die Welt soll auf diese Weise zum Glauben kommen, oder vielmehr jene Elemente aus der Welt eben dadurch aufhören, zur Welt zu gehören; aus der gottfeindlichen Welt ziehen sie ein in die Einheit, in die Freundschaft mit Gott.

In diesem Sinne von der ungläubigen Welt, die zum Glauben gelangt, fassen die Stelle Chrys., Theoph., Euth. — Aug. faßt die Welt nur von der zum Glauben gelangten Welt, die im vorigen ἵνα-Satz bezeichnet wurde: „credendo unum fiunt"; ebenso Beda und Rup., die beiden Theodore, Leontius. Mald., Jans. (Calvin, Scholten) erklären die Stelle nur von der ungläubigen Welt, die zu keinem Heilsglauben, sondern nur zu einem erzwungenen Glauben, ähnlich dem Glauben der

---

[1]) Thomas i. h. l.: „per nihil enim aliud sic manifestatur veritas Evangelii sicut per charitatem fidelium . . . Non enim est Deus dissensionis causa, sed pacis".

Dämonen (Jac 2, 19) gelangt, Mald. und Jans. aber anders als Calvin, der seine Prädestinationslehre hineinbringt. Es liegt hier kein Grund vor, von der gewöhnlichen Bedeutung von *πιστεύειν*, eines Glaubens, der das Fundament der Rechtfertigung ist, abzugehen; wohl liegt ein solcher Grund Jac 2, 19 vor, und auch hier nur für das zweite Satzglied, während im ersten Glied *πιστεύειν* im gewöhnlichen Sinne genommen ist.

Diese beiden Verse bieten kostbares Material für die Lehre von der Kirche. Sie erscheint als die Gemeinschaft der Gläubigen, und zwar als eine nicht bloß innere, sondern auch als äußere, sichtbare Gemeinschaft, deren Einheit mit dem Vater und unter sich so nach außen sichtbar ist, daß sie die Welt zum Glauben bringt. Wir sehen auch die Merkmale der Kirche: die Katholicität, in dem „alle“ und „die Welt“ in ihrer Gesamtheit, an welche der Beruf dieser Kirche geht, ihre Heiligkeit als Einheit mit dem Vater und mit Christus, ihre Einheit in sich, ihre Apostolicität. Wir lernen diese Kirche auch kennen als Gegenstand der Sorge ihres Hauptes Christus und von ihm dem Vater empfohlen, als geeint durch die Thätigkeit des hl. Geistes.

Der Heiland bringt einen zweiten starken Grund für seine Bitte bei: „Und ich habe die Herrlichkeit, welche Du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie auch wir eins sind“. Diese Herrlichkeit, diese Einheit hat er ihnen, wie aus dem Umstand, daß er bittet, hervorgeht, noch nicht in ihrer Vollendung, sondern nur in ihrer Grundlage gegeben. Die ganze Bedeutung und auch die ganze Schwierigkeit dieser Stelle koncentriert sich in einem Worte: *δόξα*, Herrlichkeit. — Zunächst ist nicht gemeint die himmlische *δόξα* Christi; denn diese wird 1) von Christus wenigstens für seine hl. Menschheit noch erbeten (V. 5), ist ihm also noch nicht gegeben; 2) haben auch die Gläubigen diese *δόξα* noch nicht (V. 24). Also muß *δόξα* hier in einem anderen Sinne genommen werden als zu Beginn des Gebetes (V. 1—5) und auch am Schlusse desselben (V. 24). — Wenn wir jetzt daran gehen, positiv diese *δόξα* zu bestimmen, müssen wir in ihr nach unserem Texte folgende Merkmale suchen: Sie muß 1) etwas sein, worin sich Gottes Herrlichkeit nach außen hin offenbart; das ist dem Worte *δόξα* in allen seinen Bedeutungen eigen; sie ist 2) etwas, das dem Gottmenschen gegeben ist, damit er es seinerseits seinen Gläubigen, und zwar allen seinen Gläubigen mitteile; 3) es ist ein Gut, dessen Mitteilung zur Folge hat Einheit mit Gott, wohl noch keine unverlierbare, vollkommene Einheit (wie die weitere Bitte beweist), aber doch

eine wahre Einheit mit Gott. — Alle diese Momente, namentlich das letzte, weisen hin auf das vom Gottmenschen seinen Gläubigen geschenkte übernatürliche Gnadenleben; dieses ist wirklich 1) eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in den Gläubigen; wenn die Stellen Eph. 1, 5 f.. 12. 14; 3, 16; Col. 1, 11; 2 Petr. 1, 3 zunächst auf die Herrlichkeit Gottes als des Spenders der Gnade gehen, so ist damit doch zugleich die Gnade als eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes gekennzeichnet; die Gnade ist 2) etwas, was Christus den Gläubigen schon gegeben hat, indem er sie wirklich denen mitteilte, die sich an ihn wandten, so Maria Magdalena, dem Gichtbrüchigen und anderen, welchen er die Sünden vergab und damit die Gnade schenkte. Für die übrigen liegt die Gnade bereit. Es ist also nicht notwendig, mit dem hl. Augustinus die Prädestination heranzuziehen, durch welche die künftige Spendung der Gnade schon gesichert erscheine; 3) werden die Gläubigen durch dieses Gut formell mit Gott vereinigt, „*θείας κοινωνοὶ φύσεως* — der göttlichen Natur teilhaftig“ (2 Petr 1, 4), aber noch nicht in dieser Einheit vollendet, da die Gnade verlierbar ist.

Der Heiland empfiehlt also seine Bitte damit, daß er sagt: „Ich habe ihnen Deine Gnade mitgeteilt“.

Auf das gleiche Ergebnis kommen eine Reihe anderer Erklärungen hinaus; so die von der Gotteskindschaft, welche eigentlich dieselbe ist, da wir durch die Gnade Kinder Gottes werden (Ambros., Lap., Jans., Natalis, Schanz, Knabenb.); die von der Liebe (Mald. mit Berufung auf V. 26: „non arbitror meliorem interpretem quaerendum esse quam Christum“), da in der Liebe sich vor allem das übernatürliche Gnadenleben offenbart. Auch die Erklärung von der hl. Eucharistie, durch welche wir an der Herrlichkeit Christi teilnehmen (Cyr.. Hil., Tol., Corn., Bisp.), ist in jener umfassenden Erklärung mit eingeschlossen. — Die Erklärung von der ewigen Glorie (Aug., Rup., Beda) kann nur gelten, insoweit diese im Gnadenleben grundgelegt erscheint. Die Deutung endlich von der Wunderkraft ist zulässig, soweit sie eine Offenbarung dieses Gnadenlebens ist; ihre Verteidiger (Chrys., Theoph., Enth.) schränken sie aber gegen den Zusammenhang auf die Jünger ein.

Die zu erzielende Einheit wird vom Heiland weiter umschrieben: „Ich in ihnen, und Du in mir, damit sie vollkommen eins seien.“ „Ich in ihnen“, und, weil der Vater in Christus, darum der Vater und der Sohn in ihnen: so ist die Vollendung der Einheit gegeben. Es wird hier, wie noch einmal am Schlusse des Gebetes, ein Bild dieser Einheit gezeichnet;

es zeigt sich diese Einheit mehr und mehr als eine Einheit mit Gott und Christus, der hier als gottmenschlicher Mittler genannt wird (Aug.), durch den wir zu dieser Einheit gelangen und in dieser Einheit bleiben.

„Damit die Welt erkenne, daß Du mich gesandt und sie geliebt hast, wie Du auch mich geliebt.“ Das erste Motiv (V. 21) wird damit wieder aufgenommen, aber um, wie es des Heilandes Art ist, weiter ausgeführt, in neuem Lichte gezeigt zu werden.

Ähnlich wie V. 7 f. nimmt Keppler hier (in Bezug auf V. 21) einen Unterschied zwischen Glauben und Erkenntnis an. Nach ihm „sollen die noch glaubensfähigen Glieder des κόσμος zum Glauben, vom Glauben zur Erkenntnis geführt werden“. Seine Ausführungen über die Erkenntnis, die einmal (wie nach ihm in V. 8) Wurzel, dann (wie hier) Frucht des Glaubens ist, sind in sich sicher richtig; aber es ist doch nicht erwiesen, daß diese feinen Unterschiede hier gemeint sind. Das Motiv erscheint vielmehr als dasselbe wie V. 21, nur weiter ausgeführt. Gegenstand der Erkenntnis ist hier etwas, was V. 21 Gegenstand des Glaubens ist, die Sendung vom Vater. So erscheint es am natürlichsten, γινώσκειν nicht von einer Erkenntnis, die dem Glauben folgt, sondern von der Glaubenserkenntnis selbst zu erklären (S. auch oben S. 207).

Die gegebene Auffassung der Einheit wird durch den Beisatz bekräftigt: „Damit die Welt erkenne . . . daß Du sie geliebt hast, wie Du auch mich geliebt.“ Die Liebe des Vaters zum Sohne ist Vaterliebe; diese Liebe wird auch den Gläubigen zu teil. Die Liebe, mit welcher der Vater seinen eingeborenen Sohn liebt, ist das Vor- und Urbild der Liebe Gottes zu den Menschen, grade so wie die Einheit zwischen Vater und Sohn Vorbild ist für die Einheit zwischen Gott und den Menschen. So ist „die Erkenntnis von der Gottessohnschaft des Stifters dieser Gemeinschaft und die Erkenntnis von der Gotteskindschaft der also Verbundenen“ die Frucht der vollendeten Einheit (Keppl.).

Bisp. und Schanz finden in diesem Beisatz kein neues Moment, sondern nur die Betonung der Liebe, die sich in der Sohnessendung offenbart; doch wird es dann nicht recht klar, wie der Vater durch die Sohnessendung zeigt, daß er die Gläubigen so wie den Sohn liebt.

Einheit mit Gott auf Erden, d. h. Erhaltung und Vermehrung des durch den Gottmenschen geweckten Gnadenlebens, war der Gegenstand der ersten Bitte. Von der Gnade steigt jetzt das Gebet des Gottmenschen auf zur Glorie [1]). Mehr kann auch ein

---

[1]) Mald.: „intelligit in hac quidem vita coniunctionem caritatis, in altera coniunctionem in eodem loco gloriae“.

Gottmensch nicht erbitten. Ein hoheitsvolles „θέλω — ich will" leitet die letzte Bitte ein. Es ist berechtigt, dieses kühne Wort, im Munde des Gottmenschen, der eine bittende göttliche Person ist. Auch diese Bitte umfaßt alle Gläubigen. „Vater ich will, daß das, was Du mir gegeben hast, jene auch bei mir seien".

Chrys., Calm. nur die Apostel. Dagegen Mald.: „de omnibus credentibus atque credituris post v. 20 loquebatur et eadem ratio omnium erat."

Wie die Gnade vom Heiland als Einheit mit dem Vater und dem gottmenschlichen Mittler geschildert wurde, so beschreibt Jesus die zukünftige Glorie der Gläubigen als ein „sein mit ihm", wobei natürlich der Vater mit eingeschlossen ist; er hat es ja an diesem Abend oft genug gesagt, daß er zum Vater geht (14, 2. 28; 16, 16). Wo der Vater und wo Christus ist, dort sollen auch die Gläubigen sein. „Wo ich bin" (Präsens) sagt der Heiland entweder proleptisch in Hinblick auf die bald folgende Himmelfahrt, oder als Gott, als welcher er nie den Himmel verließ, sondern stets dort seine Herrlichkeit leuchten ließ (Aug.). — Daß der entwickelte Sinn der richtige ist, zeigen die folgenden Worte: „Damit sie meine Herrlichkeit schauen". Es ist nichts weniger gemeint, als die Herrlichkeit, die Glorie der zweiten göttlichen Person, die ihm wie die Gottheit mit dem Vater und dem hl. Geiste gemeinsam ist.

Es besteht hier bei den Auslegern eine Differenz in Bestimmung der δόξα; ob sie δόξα der göttlichen Natur Christi (so Chrys., Euth., Theoph., Theodor v. Mopsv.) oder der menschlichen Natur (Cyrillus, Leontius, Theodor v. Heraclea, Aug., von Neueren Mald., Jans., Schegg, Bisp., Jans.) ist. — Wie oben zu V. 5 (s. S. 194 f.) ist hier die Glorie nicht der Natur, sondern der Person Christi zu betonen. Auch die Glorie der menschlichen Natur Christi, wenngleich von der Glorie der göttlichen Natur real verschieden, ist nur ein Ausfluß der Glorie der göttlichen Person Christi und wird eben durch diesen Personalcharakter gefordert. So wird die Frage, ob göttliche, ob menschliche Natur, abgewiesen, oder vielmehr dahin gelöst, daß beide gemeint sind, sofern sie der göttlichen Person eigen sind.

Das „Sehen" der Glorie des Sohnes ist in seinem Vollsinn zu nehmen. Ist schon mit dem körperlichen Sehen von etwas Herrlichem und Schönem ein Eingehen in die Freude, welches dieses Schöne birgt, verknüpft, so noch vielmehr mit der geistigen Anschauung der höchsten Herrlichkeit Gottes. Dadurch wird die Herrlichkeit Gottes in der Weise, in der es für ein Ge-

schöpf möglich ist, Eigenbesitz des Geschöpfes. „Videre est habere“ (Rupertus)[1]. Daß diese Folgerung richtig ist, zeigen die Worte Johannes des Täufers (Jo 3, 36): „Wer an den Sohn glaubt, der hat (ἔχει) das ewige Leben; wer aber dem Sohn den Glauben verweigert, der wird das Leben nicht sehen (οὐκ ὄψεται)“. Namentlich diese letztere Stelle legt uns den Hebraismus nahe, nach welchem sehen für haben gebraucht wird.

Diese Glorie kennzeichnet der gottmenschliche Beter sodann als jene, „welche Du mir gegeben hast, weil Du mich liebtest vor Gründung der Welt.“ Es ist hier von einer vorweltlichen Liebe des Vaters zum Sohne die Rede; diese führt auf die Herrlichkeit der göttlichen Person, die dieser in der Zeugung vom Vater von Ewigkeit her zu teil wird. (Vgl. Knabenbauer z. St.)

Diese Stelle ist ein Zeugnis für die Präexistenz des Logos. Die Rationalisten leugnen das. Wendt 177: „Von der Herrlichkeit, die ihm selbst schon vor der Weltschöpfung bei dem himmlischen Vater zubereitet ist, redet er in demselben Sinne wie in Mt 6, 20 f. von den im Himmel anzusammelnden Schätzen, oder in Lc 10, 20 von dem Eingeschriebensein der Namen seiner Jünger im Himmel“. — Wendt macht im obigen Text eine bedeutungsvolle Korrektur: statt „gegeben“ fließt ihm „zubereitet“ in die Feder. Es geht aus dieser Stelle und aus V. 5 hervor, daß Christus diese Herrlichkeit wirklich „hatte“, sie ihm wirklich „gegeben war“ vor Grundlegung der Welt, nicht bloß „zubereitet“. Überhaupt ist zu sagen, daß die rationalistische Kritik wohl kaum irgendwo so gegen klare Schrifttexte vorgeht, als gerade bei der Präexistenz des Logos.

„Gerechter Vater“[2]! Das ist der letzte machtvolle Ansturm dieses erhabensten Gebetes. Alles was er erbetet hat, alle Motive für das Erbetete faßt der Heiland in ein Wort zusammen: „Gerechter Vater!“ Gerechtigkeit ist hier im umfassenden Sinn zu nehmen, für jenes Attribut Gottes, vermöge dessen er jedem giebt, was ihm zukommt; das geht aus dem folgenden hervor, in welchem alle, die auf Erden leben, in ihrem Verhältnisse zu Gott genannt werden: die Welt, der Gottmensch, die Gläubigen.

1) Die Welt wird genannt: „Und[3]) die Welt erkannte Dich nicht“. Eigentlicher Gegenstand des Gebetes und dieser

[1]) Mald. verweist auf den Ausdruck: „Das Reich Gottes sehen“ (ἰδεῖν Jo 3, 3).

[2]) S. oben S. 119 f.

[3]) Keppl.: „Das καί hat gar keine andere Aufgabe, als nach der Anrede an die ganze bisherige Rede einen Schlußpunkt . . . anzuknüpfen“. — Andere wollen Gegenüberstellung von Christus und der Welt; s. Keppler; Knabenbauer; Schanz zur St.

Begründung sind die Jünger und die Gläubigen; die Welt wird indirekt eingeführt. Den Sinn giebt die Konstruktion: „Gerechter Vater! während die Welt Dich nicht erkannte, habe ich Dich erkannt und haben diese Dich erkannt.“ Denn der Heiland ruft die Gerechtigkeit des Vaters hier vornehmlich für Erfüllung seiner Bitte an, und um zu zeigen (nicht zwar „um den Vater zu belehren“ Keppler), wie gerecht es ist, daß er für sich und die Seinigen erhört wird, weist er auf den Gegensatz zur ungläubigen Welt hin (Chrys., Euth., Theoph., Theod. v. Mopsv., Mald., Keppl.)[1]. So wird allerdings indirekt für die Welt die Gerechtigkeit des Vaters als Strafgerechtigkeit angedeutet, und zwar als furchtbarste Strafgerechtigkeit, die selbst von der ewigen Glorie ausschließt. Die indirekte Einbeschließung der Welt ist für dieses Gebet bezeichnend; in V. 9 wurde die Fürbitte für die Jünger damit eingeleitet und begründet, daß er ja „nicht für die Welt“ bitte; hier geht in derselben Weise ein Appell an die Gerechtigkeit des Vaters, weil Jünger und Gläubige nicht zu dieser Welt gehören; diese Bitten können nicht direkt für die Welt verrichtet werden. Erst muß sie bekehrt sein. Nur indirekt wird ihr, oder vielmehr den willigen Elementen in ihr, aus diesem Gebete ein Nutzen zuteil, insofern nämlich durch die hier erbetene Einheit der Gläubigen mit dem Vater in ihr der Glaube an Christi göttliche Sendung geweckt wird (V. 21. 23).

2) Der Gottmensch: „Ich aber habe Dich erkannt“. Damit wird noch einmal das Gebet, soweit es auf Christus geht, also die Verklärungsbitte, motiviert, aber nur im Vorübergehen; der Nachdruck liegt auf dem folgenden,

3) der Einbeziehung der Jünger und Gläubigen: „Und diese haben erkannt, daß Du mich gesandt hast.“ „Diese“ geht ganz sicher auf die Jünger, auf welche der Heiland gewissermaßen mit dem Finger weist, da er die Gerechtigkeit des Vaters anruft. Es geht aber auch auf alle Gläubigen, denen von V. 20 an das Gebet mit seiner Doppelbitte um Gnade und Glorie gehört[2].

---

[1]) Anders Aug.: „Quia iustus es, ideo te non cognovit. Mundus quippe ille damnationi praedestinatus merito non cognovit . . . Propterea mundus non cognovit quia iustus es et meritis eius ut non cognosceret tribuisti et propterea mundus reconciliatus cognovit quia misericors es“. Er bezieht das Motiv also bloß auf die Welt.

[2]) Knabenbauer (S. 502. 506) nimmt V. 24—26 als Gegenstand der Bitte die Apostel.

Luthardt will die Gotteserkenntnis Jesu wegen der Neben einanderstellung mit der Erkenntnis der Jünger auf gleiche Stufe stellen; er findet hier nur ein geschichtliches, kein ewiges Wesensverhältnis Jesu. Dem gegenüber ist zu sagen, daß das ewige Wesensverhältnis durch die Präexistenzzeugnisse dieses Gebetes verbürgt ist, daß ferner die Erkenntnis der Jünger und der Gläubigen als eine von Jesus gegebene erscheint.

Dieses letzte Motiv wird jetzt vom Heiland in seiner ganzen Schönheit entwickelt zur letzten Begründung des erhabenen Gebetes: „Und ich habe ihnen Deinen Namen kundgethan“ (vgl. V. 6. 8. 14.) Damit bezeugt der Heiland noch einmal seine Offenbarungsthätigkeit unter den Jüngern [1]), und damit indirekt unter den Gläubigen. Er fährt fort: „Und ich werde ihn kundthun“.

Der hl. Aug.: „notum feci per fidem, notum faciam per speciem: notum feci cum fine peregrinantibus, notum faciam sine fine regnantibus“; ihm folgt Beda. Doch entspricht diese Erklärung, bei aller Wahrheit und Schönheit des Gedankens an sich, nicht dem Zusammenhange. Denn der Heiland bittet für die Gläubigen um die Glorie, und begründet diese Bitte: also will er hier nicht als Spender dieser Glorie auftreten.

Der Heiland „wird den Namen des Vaters kundthun“. In der Regel betrachten wir die Abschiedsreden, und besonders das hohepriesterliche Gebet als den herrlichen Abschluß des messianischen Lehramtes. Und mit Recht! Wohl sprach der Heiland während seines Leidens und nach seiner Auferstehung noch manches Wort, das uns ihn und Gott besser kennen lehrt, ja „unterwies“ nach der Auferstehung des öfteren die Apostel (Apg 1, 2); aber er erscheint nicht mehr wie bisher als ihr „Meister“ in der ständigen Verwaltung seines Lehramtes. Er „wird den Namen des Vaters kundthun“ durch den versprochenen hl. Geist. Diesen sendet Christus; von ihm verhieß er: „Er wird von dem Meinigen nehmen und euch verkünden“ (Jo 16, 14). So setzt Christus sein Lehramt durch den hl. Geist fort (Chrys., Theoph., Euth., Leontius, Cyrillus, Theodor v. Mospsv., Rup., Mald., Schanz, Keppler). — Auch das Lehramt, das Christus in eigener Person übte, erscheint in inniger Verbindung mit dem hl. Geiste, der seiner hl. Menschheit innewohnte. Hat er doch nach dem hl. Lucas in den Tagen nach seiner Auferstehung „den Aposteln durch

---

[1]) S. oben S. 204 f.

den hl. Geist seine Aufträge gegeben" (Apg 1, 2). — Also geht auch diese Bitte auf dasselbe Ziel, wie die Fürbitte für die Apostel: auf den hl. Geist, auf die Geistessendung am Pfingstfeste. Dort wurde der hl. Geist als Heiligender für die Apostel erbeten, hier ist seine Thätigkeit ein machtvoller Appell an die Gerechtigkeit des Vaters, die durch ihn Belehrten und Erleuchteten in die ewige Glorie einzuführen.

Ein in dem Gebete schon öfter (bes. V. 23) [1]) ausgesprochener Gedanke wird noch einmal aufgenommen und als Ziel der offenbarenden Thätigkeit des hl. Geistes hingestellt. Ihr Erfolg soll sein, daß die Vaterliebe, mit der der Vater seinen Sohn liebt, auch auf die Gläubigen als Kinder Gottes übertragen werde (Aug., Beda, Cyr., Mald., Tol., Keppl.): „Damit die Liebe, mit welcher Du mich geliebt, in ihnen sei und ich in ihnen".

Die andere Erklärung: „daß die Liebe des Vaters zum Sohne auch Anteil der Gläubigen werde, indem sie in ähnlicher Weise den Sohn lieben wie der Vater", die Gläubigen also Subjekt, nicht Objekt der Liebe (Chrys., Theoph., Euth., Leontius, Schanz), liegt dem Gebete fern (Knabenb. z. St.).

Mit Recht macht Keppler darauf aufmerksam, daß es nicht einfach heißt: „Damit Du sie liebst", sondern daß diese Liebe des Vaters zu den Gläubigen „in ihnen sein soll". Es wird damit die Liebe des Vaters zu den Gläubigen nicht bloß als Liebesthätigkeit des Vaters gekennzeichnet, sondern als „Heilsgabe und Heilsgut", das den Gläubigen dauernd innewohnt.

Die Stelle ist für die Dogmatik wichtig, weil die Liebe und damit auch die übrigen eingegossenen Tugenden und indirekt auch der Boden, aus dem sie erwachsen, die heiligmachende Gnade als etwas Reales, das dauernd in der Seele des Gerechten sich findet, charakterisiert werden. Diese Liebe, dieses dauernde Heilsgut in der Seele der Gläubigen, erscheint nach dem vorhergehenden „*γνωρίσω*" als „Gabe des hl. Geistes"; auch in sich selbst weist die Liebe auf den heiligen Geist hin, „durch den sie ausgegossen ist in unseren Herzen" (Röm. 5, 5; vgl. Keppl.). — Es ist aber diese Liebe, entsprechend der letzten Bitte, welche durch sie begründet wird, nicht bloß als die Vaterliebe Gottes in den Gläubigen hier auf Erden zu fassen, sondern auch in ihrer Vollendung im

---

[1]) S. oben S. 242.

Himmel, in der ewigen Glorie, die Christus den Gläubigen erbittet. Ist es doch grade dieser Tugend der Liebe eigen, daß sie „nie aufhört“ (1. Cor 13, 8). — Durch diese Liebe Gottes zu den Gläubigen ist auch Christus in den Gläubigen, weil der Vater die Gläubigen in seinem Sohne liebt als dem Ur- und Vorbild ihrer Kindschaft, im Sohne, mit dem sie einen mystischen Leib bilden (Aug., Cyr.).

Das ist das Gebet Jesu Christi für die Gläubigen, ein echt gottmenschliches Gebet. Es ist dem Charakter des Beters entsprechend ein umfassendes Gebet. Seine Kraft dehnt sich auf alle Gläubigen aus, wie der Beter ausdrücklich sagt; es geht aber noch weiter, es umfaßt auch die Welt, ja die ganze Welt, nach der liebevollen Absicht des Beters. Diese Absicht, diesen energischen Heilswillen für die ganze Welt spricht er zwei Mal deutlich aus (V. 21. 23); auch die Welt hat also in der Weise, in der sie dessen fähig ist, an dem Segen dieses gottmenschlichen Gebetes ihren Anteil. Erfüllt sich der Segen an ihr nicht, wird er sogar zum Fluche, — es kommt daher, daß sie ihre Freiheit nicht gebraucht, um den Gnadensegen dieses Gebetes an sich zu ziehen. Am Gottmenschen liegt es nicht; er gedenkt der Welt auch im heiligen Opfergebet und zeigt sich so nicht bloß im Leiden und Sterben, sondern auch im fürbittenden Flehen als „Erretter aller Menschen, vorzüglich der Gläubigen“ (1. Tim. 4, 10). Diese Fürbitte ist auch ein umfassendes Gebet wegen der Gaben, die erfleht werden; es ist das, was allein das Menschenherz glücklich machen kann: die Gnade Gottes hier auf Erden, die Glorie Gottes im Himmel. Damit ist auch alles andere gegeben, was uns helfen kann, diese Gnade in uns zu erhalten und zu vermehren und in diese Glorie zu führen: alles, was wir auf Erden notwendig haben an Leib und Seele. Denn der Heiland hat uns hier erbetet „das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“, das Reich Gottes anf Erden in der Seele des Einzelnen und im Gottesreich der Kirche mit seiner gottgegründeten Einheit, das Reich Gottes im Himmel mit seiner Glorie; „dieses alles“ aber, was sonst notwendig ist, „wird zugegeben werden“ (Mt 6, 33), ist miterbetet worden in dem großen Gebet unseres Seligmachers um das eine Notwendige.

Wir müssen noch ein Gebet des Herrn betrachten, das uns tief einführt in das gottmenschliche Gebetsleben, das

Gebet des Herrn für seine Kreuziger. — Lc 23, 34.

ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.	Jesus aber sprach: „Vater vergieb ihnen! denn sie wissen nicht, was sie thun.“

Die Echtheit dieses Wortes wird von der rationalistischen Kritik vielfach angezweifelt. Es fehlt in ℵ^{a}BD*abd Sahid; darum streichen es Lachm., Weiß, WH. Nach Holtzmann wäre es aus Is 53, 12 gebildet; man weist auch hin auf Lc 6, 28; Apg. 7, 60 (Stephanus) und Hegesipp bei Euseb. h. e. 2, 23, 16 (Jakobus der Jüngere) als Quellen, nach denen dieses Wort gebildet sei. — Doch steht dem gegenüber die sehr gute Bezeugung dieser Stelle durch ℵAXDLΔ und die Übersetzungen. Auch wird es als Herrenwort citiert von Irenäus, Origenes, in den Acta Pilati 10, 5, Clem. h. 11, 20 (Goltz). Goltz 21 Anm.: „Wie es nach Is 53, 12 gebildet sein soll, ist unverständlich“. Daß Christus selbst das Gebot des Gebetes für die Feinde giebt, „beweist eher für als gegen seine Echtheit“ (Ders. Vgl. Deißmann S. 705). In der That ist es Jesus eigentümlich „zu thun und zu lehren“ (Apg. 1, 1). Daß Stephanus und Jakobus so beten, beweist ebenfalls nicht, daß der Herr nicht so gebetet, sondern eher das Gegenteil. So halten denn auch an der Echtheit fest Goltz, Deißmann, der die gegenteilige Ansicht „unkritisch“ nennt, und Harnack (Sitzungbericht der Berliner Akademie der Wissenschaften 1901 XI. S. 256—61). Goltz bemerkt sehr gut: „Überhaupt muß man aus inneren Gründen urteilen, daß solch ein Wort fürbittender Liebe eines Gekreuzigten fast unerfindbar ist“. Siehe Knabenb.; Schanz zur St.

Es ist dieses das erste Wort Jesus am Kreuze; ja der Text des hl. Lucas (*ἐσταύρωσαν . . . Ἰησοῦς δὲ ἔλεγεν . . . τί ποιοῦσιν*) macht es fast sicher, daß dieses Gebet während der grausamen Annagelung selbst gesprochen ist (Schanz). — Vor allem muß bestimmt werden, für wen Christus hier betet. Es sind sicher zunächst diejenigen gemeint, von denen unmittelbar das „*ποιοῦσιν*“ gilt, also die Kreuziger, welche nach Mt, Mc und besonders nach Jo (19, 23) römische Soldaten waren. Schanz macht dagegen geltend, daß diese im Lucas-Text hier nicht genannt werden. Das letztere ist richtig. Es ist aber bei Lucas von Kreuzigern die Rede, und darum geht das Gebet auf diese; wer sie waren, braucht nicht gesagt zu werden. Schanz giebt selbst zu: „Die nächstliegende Beziehung ist natürlich auf die Kreuziger“ [1]. — Damit ist das Gebet sicher nicht vollständig erklärt; denn gilt das „*ποιοῦσιν*“ zunächst und unmittelbar von den Ausführern des blutigen Be-

[1]) Goltz 22.

fehles, so geht es doch auch auf alle diejenigen, die diesen Befehl gaben und ihn veranlaßten; sie alle sind Kreuziger Christi. So ist hier derjenige gemeint, der das entscheidende Bluturteil sprach, Pilatus, dann aber auch der hohe Rat, der das Vorurteil fällte und von Pilatus die Verurteilung erpreßte, das Volk, das ihn zum Tode forderte [1]). So sagt Euthymius, Christus habe gebetet „für die Juden, welche ihn kreuzigten"; so urteilen auch die Väter, welche Ps 108, 3 f. hierher beziehen, wie Prosper und Theodoret: „Geredet haben sie gegen mich mit Lügenzungen, und mit Hassesworten mich umgeben und mich ohne Grund befeindet. Für meine Liebe befehden sie mich; ich aber bete." Es liegt kein Grund vor, auch nur einen dieser „Kreuziger" auszuschließen. — Aber auch damit ist der Gehalt dieses gottmenschlichen Gebetes noch nicht erschöpft. Noch weiter geht der Kreis der Kreuziger Christi. Es sind alle jene, die durch Sünde Urheber seiner Kreuzigung wurden, von denen in einem wahren Sinne das Wort gilt, daß der hl. Paulus von den Apostaten spricht, daß „sie den Sohn Gottes ... kreuzigen" (Heb. 6, 6). Auch sie sind in diesem „ποιοῦσιν" miteinbegriffen, ja in einem Sinne mehr als jene andern; weil eben Christus gerade für sie alle, und nicht allein für die Henker und diejenigen, die direkt an seinem Tode Schuld waren, sich kreuzigen ließ. Diese universale Fassung der Bitte wird ganz der Person des Beters und auch dem Wortlaute seines Gebetes gerecht.

Der gottmenschliche Beter fügt seinem Gebete eine Begründung bei, die zu einer Einschränkung werden kann. Denn auf wen die Begründung nicht mehr paßt, paßt auch die Bitte nicht. Der Heiland sagt: „Denn sie wissen nicht, was sie thun." Denselben Ausdruck gebraucht der hl. Petrus gegenüber dem Volke in seiner zweiten Predigt, nach der Heilung des Lahmgeborenen: „Und nun, meine Brüder! ich weiß, daß ihr es aus Unwissenheit gethan habt, wie auch eure Vorsteher" (Apg. 3, 17). So spricht auch der hl. Paulus von Gottes Weisheit, „die keiner von den Fürsten dieser Welt erkannt hat; denn hätten sie diese erkannt, nie würden sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben" (1. Cor 2, 8). — Diese Unkenntnis ist aber eine schuldbare; warum sonst die Bitte des Heilandes um Vergebung? warum die

[1]) Goltz 22: „Die eigentlich verantwortlichen Urheber seines Todes und die Gesamtheit des mitschuldigen Volkes".

Aufforderung des hl. Petrus zur Bekehrung? Es ist andererseits eine solche Unkenntnis, die, wenn auch schuldbar, so doch die in ihr begangene schwere Sünde in milderem Lichte erscheinen läßt. Positiv läßt sich diese Unwissenheit und die in ihr liegende Schuld nach den Worten des Heilandes in der zweiten Abschiedsrede (Jo 15, 22—4) dahin bestimmen, daß die Juden, besonders die Führer des Volkes, trotz der Lehre des Heilandes und der sie beglaubigenden Wunder nicht zur Erkenntnis seiner göttlichen Sendung und seiner Gottessohnschaft gelangten, sondern sich dieser Erkenntnis verschlossen. Von dieser Sünde des Unglaubens sagt der Heiland gradezu: „Sie haben keine Entschuldigung für ihre Sünde" (Jo 15, 22). Dabei bleibt es aber möglich, daß diese unentschuldbare Sünde des Unglaubens und des Nichterkennens Christi doch wieder für die schwere Sünde der Kreuzigung Christi zur Entschuldigung wird, denn sie verhindert, daß die Juden sich bewußter Weise des Gottesmordes und des förmlichen Gotteshasses schuldig machen [1]).

Diese Bitte zeigt uns ganz das liebende Herz des Gottmenschen; selbst für seine Peiniger bittet er Gott. Damit zeigt er klar, daß er niemand von der Frucht seines Opfers ausschließt. Am schönsten hat wohl der hl. Augustinus [2]) dieses Gebet gepriesen: „In cruce pendens petit: „Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt." Quem petit? pro quibus petit? quis petit? ubi petit? Patrem Filius pro impiis crucifixus, inter ipsas iniurias non verborum, sed mortis illatae, pendens in Cruce, tamquam ad hoc extentas manus habuerit, ut sic pro illis oraret, ut dirigeretur oratio eius tamquam incensum in conspectu Patris et elevatio manuum eius sacrificium vespertinum (ps 140, 2)".

---

[1]) Scheeben 3, 288: „Wenn Jesus am Kreuze für seine Verfolger betete: „quia nesciunt quid faciunt", so muß angenommen werden, daß bei denselben mehr oder weniger eine allerdings schuldbare Unkenntnis der Gottheit Christi obgewaltet habe, daß jedenfalls die Verfolgung nicht direkt auf die göttliche Person als solche, sondern auf den Menschen gerichtet war und so auch nicht aus förmlichen Gotteshaß hervorging, sondern aus Neid und Eifersucht über die menschlichen Handlungen Christi und die präsumierte Anmaßung göttlicher Hoheit von Seite eines Menschen. Bei den Anführern der Juden war diese Unkenntnis jedenfalls eine ignorantia affectata, beim jüdischen Volke und noch mehr bei den Heiden eine weniger schuldbare Unkenntnis, wenigstens bezüglich des streng göttlichen Charakters der Person Christi, während sie bezüglich des messianischen Charakters Jesu immerhin in hohem Grade schuldbar war."

[2]) in ps 85 n. 20 (zu V. 15).

Es steht dies Gebet mit dem hohepriesterlichen Gebete in innerem Zusammenhang; in jenem betet Jesus für sich und seine Getreuen, Jünger und Gläubige, schließt aber auch ausdrücklich die Welt ein; dieses Gebet gehört ganz der Welt, deren Frevel bis zum Gottesmord gewachsen sind. Es gehört aber der Welt, insoweit die vom Heiland beigefügte Begründung noch auf sie paßt und nicht etwa zu einer Einschränkung wird. Auf diesen Zusammenhang unseres Gebetes mit dem hohepriesterlichen Gebet macht der selige Wilhelm von St. Thierry[1]) aufmerksam: „Tres Domine in tempore passionis tuae, si bene adverti, Deo Patri obtulisti orationes, in quibus totum constat esse inclusum, quod in ipsa passione tua pretio sanguinis erat agendum: pro te, pro amicis, pro inimicis. Pro te quidem cum orasti non laborasti, quia sicut Apostolus dicit (Heb. 5, 7), exauditus es pro tua reverentia. Orasti et pro amicis in tentationibus tuis tecum permanentibus, et pro inimicis crucifigentibus te sed nescientibus quid facerent. — Ubi est oratio pro scienter peccantibus? Quamdiu sic, est extra amplexum Crucifixi qui extensis in cruce manibus etiam forma patibuli amplecti videbatur omnes pro quibus patiebatur."

Es ist dies das einzige überlieferte Gebet Christi, das direkt für seine Feinde verrichtet wurde; überhaupt das einzige? Das wird keiner zu behaupten wagen, der das liebevolle Herz des Heilandes kennt. Oft mag er, nachdem er am Tage gegen Pharisäer und Sadducäer mit ihrer Arglist hatte kämpfen müssen, am Abende, in der Stille der Nacht auch die Seelen dieser seiner Feinde dem Vater empfohlen haben[2]). Er kam ja, alle zu retten; er ist die Gnadensonne des himmlischen Vaters, die aufgeht über Gute und Böse.

Hat Christus für alle Menschen gebetet? — Es hat niemals an Irrlehrern gefehlt, welche den Kreuzestod Christi nur für die Prädestinierten gelten ließen und folgerichtig auch sein Gebet auf diese allein einschränkten; es sind dies die Prädestinatianer alter und neuer Zeit: Faustin, Gottschalk, Calvin, Jansenius und seine Anhänger. Ihnen gegenüber ist festzuhalten, daß Christus für alle gebetet hat, gleichwie er für alle gestorben ist; ja bezüglich des Opfergebetes Christi, das seine Opferintention für alle zum Ausdrucke brachte, also bezüglich des dritten

[1]) medit. 5. — [2]) Deißmann 705.

Teiles des hohepriesterlichen Gebetes, haben wir dieselbe Gewißheit, wie für die universale Geltung des Opfertodes selbst. Bildet es doch mit diesem organisch ein Ganzes.

Daß Christus für alle gebetet hat, geht positiv aus den soeben besprochenen Schriftstellen: Jo 17, 20 [1]). 21 und 23 und Lc 23, 34 hervor; an der letzten Stelle sind selbst die Urheber seines Todes eingeschlossen, ja sie werden mit ihrer Unwissenheit entschuldigt, obgleich diese schwer schuldbarer Unglauben war.

Man bringt gegen diese Lehre zwei Instanzen vor:

1) das berühmte „Nicht für die Welt bitte ich" (Jo 17, 9 [2]). — Wir gaben schon zur Stelle die Erklärung, daß diese Bitte, die Bewahrungsbitte vor der Welt und dem Fürsten der Welt, die Grundlage der amtlichen Heiligungsbitte, freilich nicht für die Welt gesprochen wird, ja gar nicht für sie gesprochen werden kann [3]). Aber indirekt hat die Welt selbst an dieser Bitte ihren Anteil. Der Erfolg dieser Bitte ist die Amtsweihe der Apostel zur Verkündigung des göttlichen Wortes, das viele zum Glauben führen wird; das Schauspiel der Einheit dieser Gläubigen, ihrer Einheit mit dem Vater und unter einander, soll auch die Welt gläubig machen [4]). So hat die Welt selbst an dieser Bitte, von der sie ausgeschlossen scheint, doch noch jenen indirekten Anteil, dessen sie fähig ist. Es ist dabei zu beachten, daß die Absicht des Beters, der einfachhin von der Welt spricht, auf die ganze Welt geht. Der Erfolg aber hängt auch vom freien Willen ab, welcher mit der durch dieses Gebet erflehten Gnade mitwirken muß [5]); das betont die hl. Schrift oft genug.

---

[1]) Tournely: „Certa fide tenendum est Christum non pro solis praedestinatis mortem ac sanguinis sui pretium Deo Patri obtulisse, sed etiam pro aliis saltem fidelibus . . .; probatur ex Jo 17, 20: „Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me". Porro omnes qui credunt in Christum non sunt praedestinati; ergo pro aliorum quam praedestinatorum salute Christus oravit."

[2]) so noch Hengstenberg, Lampe, Köstlin, Reuß, Scholten (Jo läßt die Bitte für die Henker Lc 23, 34 weg, er „will sie also durch sein Schweigen für unwahr erklären"!).

[3]) So auch Luthardt; Weiß 663 Anm. 4.

[4]) Scheeben 3, 358.

[5]) Tournely: „Pro electis et praedestinatis oravit Christus oratione efficaci et absoluta, pro reprobis autem oratione inefficaci et conditionata, non quod illis gratiam sufficientem largitus non fuerit, sed quod collatum ipsis non fuerit beneficium, quod virtute gratiae obtinendum erat et quod Christus antecedente voluntate intendebat".

2) führen namentlich die Jansenisten (s. Tournely ed. Col. 1735. 1, 197. 214) Stellen von Vätern und Lehrern (namentlich Thomas III qu. 21 a. 4 ad 2um) [1] an, nach welchen Christus bloß für die Prädestinierten gebetet habe. — Darauf ist zu sagen, daß diese Auktoren durchaus nicht jedes Gebet für die Nicht-Prädestinierten leugnen, sondern nur das wirksame Gebet (oratio efficax). Wohl aber anerkennen sie ein Gebet Christi für alle, durch das allen Gnaden erwirkt werden, die zum Heile führen können, die aber wegen des Mißbrauchs der Freiheit thatsächlich nicht zum Heile führen (oratio sufficiens). Nur das erste erfolgreiche Gebet, nicht das zweite wird geleugnet [2].

Was besonders den hl. Thomas angeht, so erhellt der Sinn der angeführten Stelle aus ihrem Zusammenhang im Artikel. Der hl. Thomas behandelt die Frage: „utrum oratio Christi semper fuerit exaudita" und kommt zu dem Ergebnis: „omnis **absoluta** voluntas Christi etiam humana fuit impleta; quia fuit Deo conformis; et per consequens omnis eius oratio fuit exaudita". Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß der hl. Thomas nur von einem solchem Gebete redet, das Ausdruck eines absoluten Willens Christi ist, aber nicht von einem Gebete, das eine Bedingung einschließt. Ein solches ist aber das Gebet Christi um Gnade und ewiges Leben für die Nicht-Prädestinierten; es schließt die Bedingung ein: „wenn sie ihren freien Willen gebrauchen wollen, um mit der Gnade mitzuwirken". Von diesem Gebete aber redet der hl. Thomas hier nicht, sondern nur von dem Gebet, das aus einer „absoluta voluntas Christi" hervorgeht. So löst sich die Schwierigkeit. Denn das Gebet Christi für alle seine Kreuziger und alle seine Gläubigen war nicht Ausdruck seines absoluten Willens, sondern schloß als Bedingung die freie Mitwirkung derer ein, denen es zu Gute kommen sollte. S. Tournely zu dieser St. des hl. Thom. In gleicher Weise ist zu erklären, was Thom. 3 qu. 47 a. 6 sagt.

So hat das Gebet Christi einen gewissen Erfolg bei allen, für die es verrichtet wird; es ist für jeden Ursache von wirk-

---

[1] „Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum, sed pro his solum qui erant praedestinati ut per ipsum vitam consequerentur aeternam". — Hugo a S. Victore (summa sent. tr. 1. cp 17: „non videtur quod unquam oraverit nisi pro salvandis"), ebenso Hildeb. Cenom. tr. th. c. 14.

[2] Suar. d. 41 s. 2; Vasq. d. 77 c. 5 n. 21.

lichen Gnaden, aber nur für die Prädestinierten Ursache von wirksamen Gnaden, die thatsächlich zum Ziele führen. In diesem Sinne ist der Magister[1]) zu verstehen, wenn er sagt: „non proderit nisi his qui sunt praedestinati, qui sunt familiares futuri et sani in sinu sanctae ecclesiae".

Wir können dieses Gebet Christi für alle Menschen in seiner umfassenden Bedeutung nicht hoch genug anschlagen. Vasquez[2]) sagt mit Recht: „negare pro singulis futuris hominibus singula dona gratiae singillatim eum postulasse nefas esset, cum omnium haberet perfectam notitiam".

Es ist gewiß, daß auch die Gerechten vor Christus nur durch die Verdienste Jesu Christi gerettet worden sind. Man hat darum die Frage gestellt, ob das Gebet Christi auch den Menschen vor ihm von Nutzen gewesen sei. Darauf ist zu sagen, daß das Gebet Christi gleich den übrigen verdienstlichen Werken Christi den Altvätern eben als Verdienst genutzt hat, sofern es der göttlichen Erkenntnis gegenwärtig war, und Gott im Hinblick auf diese Verdienste (und darum auch auf das in diesen einbegriffene Gebet) ihnen Gnade geschenkt hat. Ob aber das Gebet auch nach seiner erwerbenden Tendenz hin, insofern es sich an die Macht eines anderen wendet, um von dieser etwas zu erlangen, auf frühere Menschen wirken kann, scheint eine offene Frage zu sein. Lugo d. 24 n. 33 hält es für möglich, natürlich nur wenn das Gebet sich an Gott wendet; Gott kann nach ihm auf ein Gebet hin, das sich später ganz sicher an seine göttliche Allmacht wenden wird, schon jetzt das später Erbetene spenden, als erbeten durch dieses Gebet, gleichwie die Gnade der Altväter durch Christus verdient war. Vasq. I 94. a. 3 leugnet dies. Siehe das Weitere bei de Lugo a. a. O.

Zum Schlusse dieses Abschnittes wollen wir noch die Frage aufwerfen nach einem besonderen Gegenstand des gottmenschlichen Gebetes für die Menschen. Drei der messianischen Leidensgebete, die Ps. 39, 68, 108, sind Fluchpsalmen. Von diesen legt der hl. Petrus (Apg, 1, 20) Ps. 68, 26 und 108, 8 von Judas aus, der hl. Paulus (Röm. 11, 9 f.) 68, 23 f. von der Verblendung und vorläufigen Verwerfung des jüdischen Volkes. — So müssen wir die allgemeine Frage der Fluchpsalmen, ob sie wirklich Fluch, Verwünschen, Erbitten einer Strafe enthalten, oder ob sie bloße Prophezeiungen sind, auch auf den messianischen Beter anwenden, dessen Gedanken in diesen Psalmen niedergelegt sind. Wir wollen diese Frage hier nicht eingehend besprechen und nur das eine hervorheben, daß ein solches Gebet, ein Gebet um die gerechte Strafe eines verstockten Sünders, kein Widerspruch im Munde des Erlösers ist.

---

[1]) in ps 34, 16. — [2]) d. 82 c. 3 n. 19.

Ja es scheint sehr wohl zu seiner universalen Stellung in der Heilsökonomie, zu seinem Beruf als Richter der Lebendigen und Toten, zu passen, wenn er, ganz dem Willen Gottes entsprechend, die verdiente Strafe für die verstockten Sünder erbittet. Aber, ob er es thatsächlich gethan, oder ob jene Psalmen bloße Prophezeiungen der Strafe sind, wollen wir nicht weiter untersuchen.

Wenn wir Christus für das Heil aller Menschen beten sehen und erwägen, daß diejenigen, für welche er aus absolutem Willen betet, gerettet werden, die anderen nicht, freilich durch eigene Schuld, so kommen wir auf die Frage der Beziehung des Gebetes Christi zum Geheimnis der Prädestination. Hat Gott von Ewigkeit her die Rettung Bestimmter beschlossen ohne Rücksicht auf das Gebet Christi, und führt Christus konform dem Heilswillen Gottes diese durch sein Gebet zum ewigen Leben — oder aber: hat Gott von Ewigkeit beschlossen, das Heil von dem Gebete Christi abhängig zu machen? — Sicher ist, daß das Gebet Christi beim Mysterium der Gnadenverteilung und der Prädestination ein bedeutsamer Faktor ist.

---

§ 15. Gegenstand des himmlischen Gebetes.

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß für das Gebet Christi alle bisher behandelten Gegenstände in Betracht kommen, soweit sie nicht dem Zustand des erhöhten Gottmenschen widersprechen.

Lob- und Dankgebet. — Wir sahen schon [1]), daß dieses recht eigentlich die wesentliche Äußerung des Geschaffenseins ist. Es wird darum auch in der geschaffenen Natur des göttlichen Logos nie aufhören. Das Lob Gottes, das in seinem Herzen im stillen Nazareth im Augenblick seiner Menschwerdung begann, dauert naturgemäß in alle Ewigkeit fort.

Opfergebet. — Ob und inwieweit das Opfergebet im Himmel Bestand hat, werden wir im folgenden Abschnitt untersuchen müssen.

Gebete um die eigene Verherrlichung. — „Pro se ipso nihil amplius postulatione opus habet“ sagt Petavius (de Inc. XII. 8, 7). Der Gottmensch erfreut sich ja in aller Ewigkeit der ihm eigenen δόξα, jetzt für alles, was er hat, auch für die menschliche Natur, die ganz und gar verklärt ist. Nur in einem Sinne kann er seine Verherrlichung, seine δόξα, auch jetzt

---

[1]) oben S. 60 f.

noch erbitten und erbittet sie thatsächlich noch. Zum Vollbegriff der *δόξα* Christi gehört auch die Ausstrahlung derselben auf seinen mystischen Leib und das Bekanntgeben seines Namens an alle Welt. So ist das Flehen des Heilandes um unser Heil auch ein Gebet um seine Herrlichkeit. Diesen Gesichtspunkt hebt der zweite Psalm hervor, welcher die Herrlichkeit des erhöhten Gottmenschen beschreibt. Da spricht Gott Vater zu Gott Sohn: „Verlange von mir, und ich will Dir geben die Völker als Dein Erbe und zu seinem Besitz die Grenzen der Erde. Die magst Du beherrschen mit eisernem Scepter und wie Töpfergeschirr sie zertrümmern" (V. 8 f.). Hier erscheint die Herrschaft über alle Völker, welche der erhöhte Messias vom Vater verlangen soll, als Teil der ihm gebührenden Herrlichkeit. — Doch vor allem sind wir gewohnt, zu betrachten

Das himmlische Gebet als Fürbitte für uns. — Das wird uns durch alle Stellen des N. T. nahe gelegt, an welchen von diesem Gebete die Rede ist. — Zunächst erscheint dieses Gebet als mächtige Hülfe für die Gläubigen, die in Sünden fielen. „Wenn auch jemand gesündigt hat", verkündet der hl. Johannes (1, 2, 1 f.), „so haben wir einen Anwalt bei dem Vater, Jesus Christus, den Gerechten, und er ist die Sühne für unsere Sünden, und nicht allein für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt" [1]. Grade dieses Moment wird von den Vätern vielfach betont. So lehrt der hl. Augustinus [2]: „Hunc habemus magistrum, ut non peccemus; et defensorem, si peccaverimus et confessi atque conversi fuerimus". Am schönsten hat diesen Gedanken vielleicht der hl. Gregor d. Gr. [3]) durchgeführt: „In assiduis enim fletibus, in cotidiana nostra poenitentia habemus sacerdotem in coelis, qui interpellat pro nobis. De quo etiam per Ioannem dicitur: „Si quis peccaverit etc.". Ecce, exultat animus, cum advocati nostri potentiam audimus. Sed exultationem nostram iterum remordet timor, quia ipse, qui nobis advocatus est, dicitur iustus. Nos enim causas iniustas habemus, ipse vero advocatus iniustas causas nullo modo suscipit, nec verba dare pro iniustitia consentit. Quid ergo agimus, carissimi fratres mei?

[1]) Derselbe Gedanke klingt durch in den Stellen Röm. 8, 34 (Wer ist es, der verdammen sollte?"); Heb 7, 25 (*σώζειν*); 9, 24 f. (Vergleich mit dem Hohenpriester am Versöhnungstage).

[2]) tr. 21 in Jo n. 1,

[3]) l. 1 in Ezech. h. 7. n. 24 (zu 1, 25).

Sed ecce occurrit animo, quid agamus. Mala, quae fecimus, et deseramus et accusemus. Scriptum est: „Iustus in principio accusator est sui“ (prov. 18, 17). Quilibet enim peccator conversus in fletibus iam iustus esse inchoat, cum coeperit accusare, quod fecit. Cur enim iustus non sit, qui contra suam iniustitiam iam per lacrimas saevit? Iustus igitur advocatus noster iustos nos defendet in iudicio, quia nosmetipsos et cognoscimus et accusamus iniustos. Non ergo in fletibus, non in actibus nostris, sed in advocati iusti nostri allegatione confidamus“. Ähnliche Aussprüche finden wir bei Claudianus Mamertus: „Pontifex ille est Christus, qui principaliter apud Divinitatem Summae Trinitatis humani generis . . . peccata expiat“; bei Goffridus abb. Vindocin. s. 1 de nat. Dom.; im Tractatus de caritate c. 26 (M. 184, 625). — Ganz besonders muß hier der hl. Cyprianus genannt werden, weil er diese Lehre nicht bloß theoretisch vorträgt, sondern auch praktisch in einer recht schwierigen Lage zu verwerten weiß [1].

Viel Tadel hat dem Origenes eine hierher gehörige Stelle eingebracht. Er sagt (h. 7 n. 2 in Levit.): „Mein Erlöser trauert auch jetzt noch über meine Sünden. Mein Erlöser kann sich nicht freuen, solange ich in der Sünde bleibe. Warum kann er es nicht? „Weil er der Anwalt für unsere Sünden beim Vater ist“, wie der in seine Geheimnisse eingeweihte Joh. mit den Worten verkündet: „Wir haben einen Anwalt beim Vater u. s. w.“ Wie kann er also, der Anwalt für meine Sünden ist, den Freudenwein trinken, er, den ich durch Sünden betrübe u. s. w.“ Es greifen ihn darum heftig an der h. Bernard (h. de verbis Origenis), Petavius (Inc. XII 8, 13), Estius zu Röm. 8, 34, zum Teil auch Suarez d. 45 s. 2. — Genebrardus (coll. Orig. c. 6) sucht ihn zu verteidigen: Vasqu. d. 82 c. 4 n. 37 sagt: „aut falsum est aut metaphorice intelligendum, sicut dici solet contristari Spiritus Sanctus peccatis nostris, quia a nobis quasi contristatus recedit.“ Das scheint in der That die Auffassung des Orig. zu sein, wie bes. h. 23. in Num. n. 2 zeigt. Siehe Stentrup 2, 309 u. Anm. — Eine ganz ähnliche Stelle hat Aug. in ps. 85 n. 24.

So ist die himmlische Fürbitte eine große Wohlthat. — Diese Thätigkeit Christi ist aber nicht so aufzufassen, als ob durch sie unmittelbar Sünden vergeben würden. Ihre unmittelbare Folge sind Gnaden, die den Sünder zur Rechtfertigung führen, sei es durch Sakrament, sei es ohne Sakrament cum voto

---

[1] S. oben S. 86. 106.

saltem implicito sacramenti. — Weiter scheint diese Fürbitte auch die Strafen der Sünde abzuhalten, namentlich die furchtbarste zeitliche Sündenstrafe, Entziehung reicherer Gnaden. Es steht somit Christus durch dieses sein Gebet in enger Beziehung zu uns auf Erden, und besonders auch zu der Thätigkeit des hl. Geistes in uns.

Aber das Gebet Christi wendet nicht bloß Böses ab; es bringt auch Gutes. Wir haben in dem Gottmenschen, um mit dem hl. Augustinus an der eben citierten Stelle weiter zu reden, „et interpellatorem pro nobis, si quid boni a Domino desideraverimus, et datorem cum Patre, quia Deus unus est Pater et Filius". Darauf weist das „*σώζειν* — erretten" Heb 7, 25 hin; unsere Errettung, Erlösung geschieht nicht bloß durch Befreiung von der Sünde, sondern auch durch fortgesetzte Spendung von Gnaden. Aus den Worten des Heilandes wissen wir, daß die Geistessendung, schon hier auf Erden von ihm im hohepriesterlichen Gebete erfleht [1]), auch eine Frucht seiner himmlischen Fürbitte ist (Jo 14, 16). Wie er der Kirche und seinen Gläubigen die erste herrliche Geistessendung erfleht, so erbittet er sie noch fort und fort. Ja, wenn wir in einem Worte zusammenfassen wollen, was Christus im Himmel auch heute noch erbittet, so wäre dieses Wort: Der heilige Geist. Auch die Hülfe gegen Sünden ist ja ein Werk dieses Geistes. Wollen wir noch näher den eigentümlichen Gegenstand dieser Bitte bestimmen, so erscheint als dieser der hl. Geist mit seiner wirkenden Gnade (gratia actualis), sowohl der Erleuchtung (illustratio) als der Bewegung des Willens (inspiratio), also alle jene guten Gedanken und Willensregungen, die durch die Wirksamkeit dieses Geistes in unserer Seele aufsteigen. So erscheint das Gebet Christi mit der Thätigkeit des hl. Geistes auf Erden verknüpft, wie sie wirksam ist im Lehr- und Regierungsamte und im Priesteramte der Kirche. Jene Erleuchtungen und Anregungen des hl. Geistes, die als eigentümlicher Gegenstand der himmlischen Fürbitte erscheinen, führen uns zu den gottbestellten Organen des hl. Geistes hin, um von ihnen, eben als Werkzeugen des hl. Geistes, weitere Gnaden, insbesondere die heiligmachende Gnade zu erlangen. Sie bewirken ferner durch die guten Werke, zu welchen sie anregen, eine Vermehrung der heiligmachenden

[1]) S. oben S. 224; 247.

Gnade. Das müssen wir wohl im Auge behalten, daß Christus an seiner Ordnung festhält, daß sein Gebet also zunächst den Zweck haben wird, uns hinzuführen zu den von ihm ein für allemal bestellten Organen seiner Gnade [1]), die in seiner Kraft und in seinem Namen Gnade spenden.

Dem kirchlichen Lehramt und dem kirchlichen Priestertum ist der Beistand des hl. Geistes ein für allemal gesichert; darum kann derselbe für dieses Lehramt, für dieses Priestertum nicht noch eigens erbeten werden, wohl aber besondere Hülfe, besonderer Beistand sowohl in äußeren als in inneren Nöten. Da kann noch viel erbeten werden. Wenn dem so ist, werden wir gerne glauben, daß die Kirche mit ihrem Lehramt, mit ihrem Priestertum ein besonderer Gegenstand der himmlischen Fürbitte ist. So war es schon auf Erden; was Jesus da alles für seine Apostel und besonders für Petrus, und dann für alle Gläubigen erbetete, waren Gebete für seine Kirche. Diese Kirche ist auch jetzt noch Gegenstand seines Betens, aber (wir betonen es nochmals) nicht in dem, was zu ihrem Wesen gehört und durch die göttliche Einsetzung und den damit verbürgten Beistand ein für allemal gesichert erscheint; wohl aber in dem, was zu diesem unbedingt Notwendigen hinzukommt, also namentlich besonderer Schutz gegen feindliche Gewalt von außen und innen, herrliches Aufblühen und Gedeihen. Dieses Gebet des Gottmenschen kann bei seiner Liebe zur Kirche nicht aufhören. „Quotidie interpellat Christus pro Ecclesia" [2]). „Qui ascendit prior in coelum, ut caput de sublimioribus subveniat caeteris membris im terra laborantibus" [3]).

Universalität der himmlischen Fürbitte. — Am klarsten hat diese der hl. Johannes ausgesprochen: „Er ist die Sühne für unsere Sünden und nicht allein für unsere, sondern für die

---

[1]) Osw. 2, 238: „Wenn er . . . auch vom Himmel herab als fürbittender Hoherpriester thätig ist und für die Ausführung seines Werkes an den Einzelnen Sorge trägt, unmittelbar und gleichsam in Person wird das, unseres Erachtens, ferner nicht geschehen können. Als Gottmensch hat Christus mit seiner Himmelfahrt seinen Beruf auf Erden erfüllt, für die Fortsetzung seines Werkes auf Erden läßt er sich demgemäß in voller Ebenbürtigkeit vertreten. Diese Vertretung geschieht aber durch den hl. Geist."

[2]) Greg. M. in ps 5 poenit. n. 1.

[3]) Aug. s. 170, 9 (über Phil. 3, 6—16); s. auch die schöne Stelle s. 75 in Mt oben S. 105.

der ganzen Welt" (1 Jo 2, 2). Man beachte wohl, daß derselbe Johannes hier redet, der aus den Reden seines Meisters dessen und des Vaters Gegensatz zur unheiligen Welt kannte, derselbe Johannes, der in diesem Brief die Welt und ihren verderbten Geist so genau beschreibt. Er spricht es klar aus, daß die Thätigkeit unseres himmlischen Anwaltes einfachhin auf alle Menschen geht. — Im Besonderen finden manche Ausleger [1]) in diesen Worten einen Hinweis auf den judaisirenden Irrtum, als sei der Heiland bloß für die Juden gekommen. Diese Lehre weist der Apostel mit aller Energie zurück.

Der hl Aug. (de fide et opp. 22, 41) sagt: „Non id agit (Jo), ut cum securitate peccemus, sed ut recedentes a peccatis omnibus, si quod admissum est, propter illum advocatum quem non habent infideles, minime de indulgentia desperemus". Seine Absicht ist hier durchaus nicht, die nicht zum Glauben Gelangten von dieser Fürbitte auszuschließen. Ep. 44, 7 nennt er Christus gradezu „advocatus mundi". Er hat entweder die Ungläubigen im Auge, die durch eigene Schuld im Irrtum bleiben, oder aber er betont, daß vorzugsweise den Gläubigen diese Fürbitte Christi zum Nutzen gereicht, ja endgültig allein diesen. Christus ist ja „der Retter aller Menschen, am meisten aber der Gläubigen (1 Tim. 4, 10)".

Gerne verweisen die Väter auch auf Ps. 2, 8 f, wo Christus sich alle Völker als sein Sohneserbe erbitten soll. So Theodoret (zu Ps. 33, 12; 81, 8), Euthymius (z. St.), Augustinus (z. St.): „ut scilicet gentes nomine Christiano copulentur atque ita a morte redimantur et possideantur a Deo". — So trifft bei Christus wirklich zu, was der tiefste christliche Denker Augustinus einmal so schön von ihm sagt (ep. 44, 17 ad Honorantian.): „Hic est ergo sacerdos novus, non ex lege, sed supra legem, advocatus mundi, lux saeculi".

Passend können wir hier die verschiedenen Thätigkeiten Christi für die Menschen betrachten. Von der Menschwerdung bis zum Kreuzestode ist er thätig als Erlöser, Redemptor, als der irdische Paraklet (Jo 14, 16) der Menschheit, für sie Gnade verdienend; auch Auferstehung und Himmelfahrt gehören noch hierher, zwar nicht als Verdienst, wohl aber als Abschluß des Erlösungswerkes und Ursachen unseres Heiles. — Von da an ist Christus unser himmlischer Paraklet, unser Anwalt beim Vater,

---

[1]) Theophylact z. St.

advocatus; so fleht er durch seine bittende Thätigkeit auf seine Erlösten die Gnade des hl. Geistes herab und bewirkt durch diese erflehte Gnadenhülfe, daß sie sich dem Fortsetzer seines Werkes auf Erden, dem Parakleten, dem hl. Geist, und seinen Organen zuwenden und so die heiligmachende Gnade erlangen. — Darauf erscheint er am Ende der Tage als Weltenrichter; der Advocatus wird zum Judex. — Damit ist sein Werk vollendet; er zieht mit der Gemeinde der Auserwählten in den Himmel ein, um „dem Vater unterworfen zu sein“ (1 Cor. 15, 28), d. h. um als Haupt der nunmehr vollendeten Kirche auf jede Heilsthätigkeit, die jetzt überflüssig ist, zu verzichten und ewig dem Vater zu danken [1]. — In diesen vier Stadien verläuft das gottmenschliche Leben: irdischer Paraklet oder Erlöser, himmlischer Paraklet (während der hl. Geist als Paraklet auf Erden wirkt), Richter, und endlich dem Vater unterworfen. — In dieser Auffassung erscheint die himmlische Fürbitte als hochbedeutsames Moment in der göttlichen Heilsordnung, das unsere volle Beachtung verdient. Auf die Art ihrer Wirksamkeit werden wir noch zurückkommen müssen.

Darbringung unserer Gebete vor Gott. — Hier sei noch auf die Thätigkeit unseres Hohenpriesters aufmerksam gemacht, die durch die Schlußformel der kirchlichen Gebete: „per Dominum nostrum Jesum Christum“ ausgedrückt wird. Es ist die Aufnahme unserer Bitten und die priesterliche Unterstützung derselben am Throne Gottes. So brachte schon der hl. Polycarp sein Sterbegebet dem himmlischen Vater dar „durch den ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus *(διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ)*, Deinen geliebten Sohn, durch welchen Dir mit ihm und dem heiligen Geiste Ehre ist jetzt und in Ewigkeit Amen *(δι’ οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. Ἀμήν)*“ [2]. Klassisch für die Erklärung dieser Formel ist eine Stelle des hl. Fulgentius [3]: „Illud primum attendendum est, quod in conclusione orationis: „per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum“ dicimus, „per Spiritum“ vero „Sanctum“ nullatenus dicimus: quod utique non inaniter catholica concelebrat ec-

[1]) Suar. zu Th. 3. qu. 59 a. 6.
[2]) martyr. Polycarpi (ed. Funk 1, 298).
[3]) ep. 14 n. 36.

clesia, propter illud utique sacramentum, quod Mediator Dei et hominum factus est homo Christus Jesus, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, qui per proprium sanguinem semel introivit in Sancta, non utique manufacta, exemplaria verorum, sed in ipsum coelum, ubi est in dextera Dei et interpellat pro nobis. Hoc in eo pontificatus officium intuens apostolus ait: „Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis Deo, id est fructum labiorum confitentium nomini eius (Heb. 13, 15)". Per ipsum enim, qui pro nobis hostia dignatus est fieri, potest in conspectu Dei nostra hostia acceptabilis fieri". Fulgentius citiert dann 1 Pet. 2, 5 („spirituales hostias acceptabiles Deo per Christum Jesum") und schließt: „Hac igitur ratione dicimus Deo Patri: „per Jesum Christum Dominum nostrum". Nam bene nosti nonnunquam dici: „per sacerdotem aeternum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum" [1]). In gleichem Sinne wird diese kirchliche Gebetsformel durchweg von Vätern und Theologen erklärt.

Auch sonst lehren die Väter, daß Christus unsere Gebete Gott darbringe. So Origenes [2]), der freilich grade bei diesem Lehrpunkt Ausdrücke anwendet, die nicht immer korrekt scheinen; Tertullian [3]); Cyrillus [4]); Florus diaconus [5]) und überhaupt die Liturgiker. — Diese Lehre scheint durch die Tradition, vor allem durch die „lex supplicandi" gesichert. Wie steht es mit der biblischen Begründung? Abgesehen von den angeführten Stellen (Röm. 1, 8; Col. 3, 17; Heb. 13, 15 [6])) läßt sich diese Lehre sehr gut indirekt begründen. Es ist die Lehre der hl. Schrift, daß die Engel und Heiligen die Gebete der Diener Gottes zu Gott tragen (Tob. 12, 12; Apoc. 5, 8), natürlich nicht, um sie dem Allwissenden bekannt zu geben, sondern um sie Gott wohlgefälliger zu machen und um ihre Gebete mit denen der irdischen Beter zu vereinigen. Da nun die Thatsache der himm-

---

[1]) S. auch fragm. 34 (M. 65, 812), wo er Röm. 1, 8 und Col. 3, 17 citiert.

[2]) de or. 10 f. 14; contra Cels. 3, 34; 5, 4 f.; 8, 13. 26. 34.

[3]) adv. Marcion. 4, 9: „per Jesum Christum, catholicum Patris sacerdotem".

[4]) l. 11 in Jo (zu 16, 23); l. 2 de fide ad reginas. Vgl. Petavius de Inc. 12, 11, 6.

[5]) expositio Missae 35 ff.

[6]) Auch Eph. 5. 20 gehört hierher. Vgl. Theophylact zu Col 3, 17 und Heb. 13, 15 (zu letzterer Stelle auch Zill; Suar. d. 45 s. 2).

lischen Fürbitte Christi feststeht, liegt kein Grund vor, diese Art der Fürbitte bei ihm zu leugnen; im Gegenteil scheint die Universalität seiner Mittlerschaft, die sich auch durch die himmlische Fürbitte bethätigt, diese Art von Fürbitte zu fordern. — Das hindert aber durchaus nicht, daß wir uns im Gebete direkt an den Vater bezw. an die Gottheit als solche wenden [1]). Es steht fest, daß das Gebet der Gläubigen schon an sich, als ein Gebet „im Namen Christi", d. h. in der übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit ihm, eben wegen dieser Vereinigung mit Christus Anrecht auf Erhörung hat. Das erkannten wir als Sinn der Worte Christi Jo 16, 26 [2]). Christus kann aber doch seinerseits unser Flehen zum Vater tragen und ihm einen neuen Titel der Erhörungswürdigkeit geben, nämlich seine eigene persönliche Thätigkeit für dieses Gebet. Einen Hinweis hierauf finden wir darin, daß Christus erst am Abend vor seinem Tode, also da seiner irdischen Fürbitte bald die himmlische folgen sollte, das schon früher [3]) empfohlene Gebet in seinem Namen ausdrücklich seinen Aposteln anbefiehlt [4]). Welch' ein Ansporn zum guten Beten, welch' eine Ermunterung zum Vertrauen beim Gebet liegt in dieser Thätigkeit unseres Hohenpriesters [5])!

Eine andere Frage, die sich hier anreiht, ist die nach dem Verhältnis des Gebetes Christi zu dem Gebete der Heiligen des Himmels. Zunächst stützt sich die Fürbitte Christi auf den Rechtstitel seiner göttlichen Sohnschaft und seiner Verdienste. Auch die Fürbitte der Mutter Gottes darf ihr gegenüber nur als „omnipotentia supplex" betrachtet werden. Die Fürbitte Christi ist ferner universal. Das gilt auch bei Annahme der von vielen Theologen vertretenen Meinung, daß alle Gnaden von Maria erbeten werden. Das Gebet Christi in seinem reichen Gehalt erstreckt sich auch auf diese und umfaßt weiterhin alles, was irgendwie zum Wohle des Einzelnen und der Kirche, ja der gesamten Menschheit notwendig ist.

---

[1]) Damit fällt die Schwierigkeit Werner's (413) weg.

[2]) S. oben S. 84. — [3]) Mt 18, 19 f. — [4]) Jo 14, 13 f.

[5]) Cat. Rom. p. 4 c. 7 q. 3: „Multa sunt, quibus nos confidere oportet in hoc officio precationis . . . Est summus ille deprecator, qui nobis semper praesto est, Christus Dominus . . . Quare etsi nos indigni sumus, qui impetremus, tamen optimi dignitate interpretis et deprecatoris Jesu Christi sperare et magnopere confidere debemus, nobis omnia, quae per illum rite petierimus, concessurum Deum".

§ 16. Das Gebet Christi als Opferfunktion und als priesterliche Funktion.

Jesus Christus ist unser Hoherpriester. Das ist die klare Lehre des Hebräerbriefes, des hieratischen Sendschreibens, des Buches Leviticus des Neuen Testamentes. Ebenso finden wir diese Lehre überall da wiedergegeben, wo Christus zwar nicht direkt Priester genannt wird, ihm aber priesterliche Eigenschaften und Thätigkeiten beigelegt werden; so wenn ihn der Apostel (1. Tim. 2, 5) „Mittler (μεσίτης) zwischen Gott und den Menschen" nennt. Ganz besondere Bedeutung haben jene Stellen, in denen Christus von sich in der liturgischen Sprache des Bundesvolkes redet und sagt, „Gott habe ihn geheiligt", d. h. zum Priester geweiht (Jo 10, 36), und „er heilige sich selbst", d. h. er als Priester weihe sich als Opfer ein (Jo 17, 19). — Dieses Priestertum kommt ihm seiner menschlichen Natur nach zu und ist mit der Menschwerdung selbst gegeben; aber wie bei allen Ämtern und Funktionen Christi, ist auch bei dem Priestertum seiner hl. Menschheit seine göttliche Person nicht unbeteiligt. Grade dies, daß unser Hoherpriester eine göttliche Person ist, giebt seinem Hohenpriestertum seinen eigentümlichen, einzigartigen Charakter; vollzog sich doch die Priesterweihe Christi geradezu durch die hypostatische Union. Die Gottheit selbst war in dieser Vereinigung das hl. Salböl, durch das der Gottmensch zum Priester geweiht wurde.

Wir haben nunmehr das Gebet Christi als einen Ausfluß, als eine Bethätigung dieses Priestertums Christi zu betrachten. — Als Hauptfunktionen jedes Priestertums galten von jeher 1) die wesentliche Funktion des Opfers und 2) jene des Gebets; bei Christus kommt hinzu, daß überhaupt alle seine theandrischen Handlungen wahrhaft priesterliche sind. Wir werden also, wenn wir den priesterlichen Charakter des Gebetes zu würdigen versuchen wollen, es betrachten müssen

1. in seiner Beziehung zur priesterlichen Hauptfunktion, zum Opfer;
2. in sich als zweite priesterliche Funktion, als Gebet;
3. einfachhin als theandrische und somit auch priesterliche Handlung.

Diese Untersuchung bietet Schwierigkeiten; wir dürfen uns diese nicht verdrießen lassen; denn gerade sie führen uns tiefer in den Charakter des gottmenschlichen Gebetes ein.

1. Verhältnis des Gebetes Christi zum Opfer. — Opfergebete. — Die Centralfunktion alles und jedes Priestertums, also auch des unendlich vollkommenen Priestertums Christi, ist das Opfer. Wir haben eine ganze Reihe Gebete Christi kennen gelernt [1]), die mit dieser Centralfunktion in innigster Beziehung, in organischem Zusammenhang stehen, ja gradezu mit dem Opfer ein Ganzes bilden. Es gehört dazu vor allem das in der Stille des gottmenschlichen Herzens verrichtete innere Opfergebet Christi, das als inneres Opfer ein wesentlicher Teil des Opfers ist. Ja dieses innere Opfer, dieses innere Gebet, welches mit der äußeren Opferung zusammen das Opfer bildet, erscheint als der vorzüglichere, wichtigere Teil des Opfers. Wohl muß, damit ein wahres Opfer zustande kommt, der äußere Opferakt notwendig hinzutreten; aber eigentlichen Wert hat dieser äußere Akt nur in Verbindung mit dem inneren Opfer. So erscheint also das innere Opfergebet Christi als hohepriesterliche Funktion in ganz eminentem Sinne. Gleich nach seiner Priesterweihe sprach Christus das erhabene Opfergebet Heb. 10, 5 ff. und übte so sein hohepriesterliches Amt aus. — Auch daß äußere Opfergebet Christi bildet opfermäßig ein Ganzes mit dem äußeren Akt. Wohl hat es nicht die strenge Notwendigkeit, wie das innere Opfergebet; es erscheint aber, wie wir sahen [2]), höchst konvenient, ja für ein in jeder Hinsicht vollkommenes Opfer notwendig. Wird es thatsächlich gesprochen, so gehört es mit zu dem großen Ganzen, das Opfer heißt, als Ausdruck jener inneren Opfergesinnung, des inneren Opfergebetes, das die Seele jedes Opfers ist — es gehört voll und ganz zur hohepriesterlichen Hauptfunktion. Darum war es kein Spiel des Zufalls, sondern ein Erfassen des tiefsten Wesens des Gebetes Christi nach den Abschiedsreden, wenn man es seit Cyrill und Fulgentius als das Gebet des Hohenpriesters betrachtete, ja es jetzt gradezu ständig das „hohepriesterliche Gebet“ nennt. Kein Name läßt sich erfinden, der besser sein Wesen, seine Eigenart ausdrückt. Es sind aber auch alle andern äußeren Opfergebete Christi in diesem Sinne hohepriesterliche Gebete; nur nimmt unter ihnen das insbesondere so genannte Gebet den Vorrang

[1]) s. § 11. — [2]) S. 149.

ein, weil es die Absicht, das Opfer darzubringen, so klar wie kein anderes zum Ausdrucke bringt und auch durch seine äußere Stellung als realer Beginn der Opferliturgie des Kreuzes sich kennzeichnet.

Die übrigen irdischen Gebete. — Der volle strenge Opfercharakter kommt nur den Opfergebeten Christi in Verbindung mit dem äußeren Opfer zu. Aber im weiteren Sinne (und nur in diesem) besitzen auch die übrigen Gebete Christi den Opfercharakter. — Wenn das innere Opfer, also der Wille, sich Gott ganz hinzugeben, durch vollständige, äußerlich vollzogene Hingabe an Gott seinen vollständig entsprechenden Ausdruck findet, so haben wir ein eigentliches Opfer. Es kann diese innere Opfergesinnung außer dem vollkommensten Ausdruck durch die vollendete äußere Hingabe, auch in anderer Weise äußerlich dargestellt werden, nämlich durch alle jene äußeren Zeichen, die von dem inneren Opferwillen, der inneren Hingabe an Gott irgendwie Zeugnis ablegen. In diesem Sinne kann jedes äußere gute Werk als Opfer, aber (wir wiederholen es) im uneigentlichen Sinne gelten. So sind z. B. „Wohlzuthun und mitzuteilen" dem Verfasser des Hebräerbriefes [1]) Opfer. Ja Gott gegenüber, der alles erkennt, nimmt auch jedes rein innere gute Werk an dem Opfercharakter teil. Unter all diesen sowohl inneren als äußeren Werken, die als Ausdruck der Opfergesinnung in etwa am Opfer participieren, ragt das Lob und die Anbetung Gottes hervor. Nächst dem äußeren Opfer giebt es keinen besseren Ausdruck des inneren Opfergeistes. Daraus erklären sich die vielen Stellen der hl. Schrift, in welchen von dem „sacrificium laudis" die Rede ist, „das ist" (so definiert es der hl. Paulus Heb. 13, 15) „die Frucht der Lippen, welche seinen (Gottes) Namen preisen". Dieser dem Lobgebete eigene Opfercharakter im weiteren Sinne kommt allen übrigen Gebeten zu; auch sie enthalten implicite dieselbe Anerkennung der göttlichen Macht und die Hingabe an dieselbe. — Was wir bis jetzt ausführten, gilt für die Gebete aller Gerechtfertigten; es ist nichts anderes als die Lehre des hl. Apostelfürsten Petrus von dem „heiligen königlichen Priestertum" der Gläubigen (1. Pet. 2, 5. 9), das dazu berufen ist, „geistige Opfer (πνευματικὰς θυσίας)"

[1]) 13, 16; aber selbst hier finden die Ausleger eine Anspielung auf die mit dem eigentlichen Opfer verbundene Opfermahlzeit, zu der Arme eingeladen wurden.

Gott darzubringen. Dieses ist aber kein Opfer im eigentlichen Sinne, und bei den Gläubigen auch kein Akt eines zur Darbringung äußerer Opfer bestimmten, eines hieratischen, liturgischen Priestertums. Wenn ein Priester Gott solche „geistige Opfer", sei es des gewöhnlichen Privatgebetes [1]), sei es anderer guter Werke darbringt, so verrichtet er keinen liturgischen Akt seines besonderen hieratischen Priestertums, sondern lediglich einen Akt jenes allgemeinen Priestertums, das ihm mit allen Gläubigen gemeinsam ist.

Machen wir die Anwendung auf Christus! Auch sein „sacrificium laudis", sein ganzes Gebet besitzt den Opfercharakter nur im uneigentlichen Sinne, weil es eben kein äußeres Opfer ist. Aber es kommt ihm dieser Opfercharakter weit mehr als den Handlungen der Gläubigen zu; einmal wegen des ungleich vollkommneren inneren Opfers, das es zum Ausdruck bringt, dann auch deshalb, weil in dem Gebet, der Hingabe einer göttlichen Person (freilich in einer geschaffenen Natur) eine unendlich größere, vollkommenere Hingabe an Gott liegt, als in dem Gebete eines noch so vollkommenen Geschöpfes. — In einem ist aber dieses uneigentliche Opfer, dieses Gebetsopfer Christi von den Gebetsopfern seiner Gläubigen ganz verschieden. Es ist bei ihm eine liturgische Handlung im strengen Sinne des Wortes, eine wahre Bethätigung seines Hohenpriestertums im eigentlichen Sinne des Wortes. Der tiefste Grund hierfür liegt darin, daß der Gottmensch durch seinen Personalcharakter Hoherpriester ist; Mensch sein heißt für ihn soviel als Gottmensch sein, heißt, weil die hypostatische Union in ihrem Entstehen seine Priesterweihe, in ihrer Fortdauer sein priesterlicher Charakter ist, soviel als Hoherpriester sein. Darum sind alle Handlungen dieser Natur, die durch die Weihe der Gottheit selbst eine priesterliche Natur ist, wahrhaft priesterliche Handlungen [2]). Ganz anders verhält es sich mit den

---

[1]) Das Opfergebet fällt in eine andere Kategorie; die „oratio publica ecclesiae", das Breviergebet, ist übrigens auch kein Akt des besonderen Priestertums als solchen. Das geht daraus hervor, daß die Verpflichtung dazu mit dem Subdiakonat übernommen und durch die Priesterweihe nicht modificiert wird; besonders aber daraus, daß in den Orden selbst Frauen, die des besonderen Priestertums unfähig sind, von der Kirche mit diesem Gebete betraut werden.

[2]) Vasq. 84, 2, 15: „Christum orasse ut sacerdotem manifestum est, quia omnis eius oratio erat grata Deo infinite certe non alia ratione, nisi quia erat

sacerdotes secundarii; diese sind Priester formell durch einen ihrer Seele eingeprägten Charakter. Dieser macht darum nicht alle ihre Handlungen priesterlich, sondern nur jene, zu welchen er das physische Können, oder doch (wie z. B. für die Spendung der Taufe) die moralische Amtsmacht giebt. „Sind alle theandrischen Handlungen wahrhaft priesterlich, so gilt dieses in vorzüglichem Sinne von jenen, die unter den Opfern im uneigentlichen Sinne hervorragen und darum eine besondere Verwandtschaft mit der priesterlichen Centralfunktion des eigentlichen Opfers haben. Sie sind grade so wie dieses, wenngleich nicht (und das macht den Unterschied aus) in derselben vollendeten Weise, Bethätigungen jenes inneren Opfers, welches die Hauptfunktion des Priestertums Christi und die Seele aller übrigen Funktionen dieses Priestertums ist. — So sind also alle irdischen Gebete Christi, weil Opfer im uneigentlichen Sinne und weil unter diesen Opfern die erste Stelle einnehmend, wahrhaft priesterliche Funktionen.

Daraus erklärt es sich, daß die Theologen einstimmig Opfer und Gebet als die Funktionen des Priestertums Christi bezeichnen. Sonst ist daran festzuhalten, daß per se das Gebet (abgesehen vom Opfergebet) nicht etwas dem Priestertum Eigentümliches ist. Thomas III. qu. 22 a. 4 ad 1: „oratio etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria: cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Jac (5,16): „Orate pro invicem ut salvemini“. S. auch S. 268 Anm.. Wenn bisweilen das Gebet als Erfordernis jedes Priestertums bezeichnet wird, so ist die Rede vom Opfergebet. S. Vasq. d. 84, 2, 16.

Dieses ist der Grund, warum die hl. Väter grade die Gebete Christi, und nicht so sehr seine übrigen irdischen Handlungen (wenngleich auch diese priesterlich sind) als priesterliche bezeichnen. So sagt der hl. Cyrillus, der gern die Idee des Hohenpriestertums Christi hervorhebt, von seinem Gebet vor der Einsetzung der hl. Eucharistie: *„προσεύχεται οὐχ' ὡς δεόμενός τινος ὁ Θεός, ἀλλ' ὡς ἀρχιερεὺς τὰς ὑπὲρ ἡμῶν ἱκετείας ποιούμενος“* [1]; Fulgentius: „orat pro nobis ex officio sacerdotis“ [2]; ein anderes Mal [3]) spricht er von einer „obsecratio sacerdotalis“. Der hl. Anselmus [4]) sagt von den irdischen Gebeten Christi: „Sicut verus pontifex obtulit preces“.

---

ab humanitate sanctificata et delibuta ipsa Deitate tamquam oleo et chrismate, qua quidem unctione constituebatur sacerdos.“

[1]) zu Mt 14, 23. — [2]) fr. 6. (M. 65, 759).
[3]) fr. 30 (a. a. O. 799). — [4]) zu Heb 5, 7.

Das himmlische Gebet. — Es ist eine sehr schwierige Frage, zu bestimmen, inwieweit dem himmlischen Gebet eine Beziehung zum Opfer und in sich selbst ein Opfercharakter zukommt. Wir gliedern die Untersuchung in mehrere Punkte:

1) kommt dem himmlischen Gebete grade wie dem irdischen der Charakter eines Opfers im uneigentlichen Sinne zu; es ist wie dieses priesterliche Funktion;

2) erscheint die Fürbitte Christi im Himmel in enger Verbindung mit dem Kreuzesopfer, indem sie sich auf dieses stützt. Dieses „priesterliche Gebet steht in innigster Beziehung zu seinem Opfer; es erfolgt im Anschluß an das Kreuzesopfer, mit Berufung auf dasselbe und stützt sich auf dasselbe und sein Verdienst"[1]. — Der daraus erwachsende hohepriesterliche Charakter dieser Fürbitte ist im Hebräerbrief klar an beiden Stellen ausgesprochen, die von dieser Fürbitte handeln. Heb 7, 24 f. heißt es: „Dieser aber hat dadurch, daß er ewig bleibt, ein Priestertum, das unvergänglich ist. Deshalb kann er auch für alle Zeit diejenigen erretten, welche durch ihn Gott nahen, da er immerdar lebt, um für uns fürbittend einzutreten". Hier erscheint Christi „immerwährende Fürbitte" als Folgerung aus seinem ewigen, unvergänglichen Priestertum. Dieser Hohepriester „hat aber nicht notwendig, täglich wie die Priester [des Alten Bundes] zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, sodann für die des Volkes; denn dies hat er ein für allemal (ἐφάπαξ) gethan, indem er sich darbrachte" (V. 27). Damit ist dieses einmalige Kreuzesopfer als die Grundlage der hohepriesterlichen Interpellation im Himmel hingestellt. — Ebenso wird das „Erscheinen Christi im Himmel" (Heb 9, 24) als hohepriesterliche Funktion mit dem einmaligen alljährlichen Erscheinen des jüdischen Hohenpriesters im Allerheiligsten verglichen. Christus trat aber in das himmlische Allerheiligste auf Grund seines Opfertodes ein[2]. — Alle Ausleger und alle Dogmatiker erklären denn auch diese himmlische Für-

---

[1]) Bautz 2, 220.

[2]) Ein Argument für den priesterlichen Charakter giebt auch der Vergleich von Ps 2 und 109, die beide von der Besitzergreifung der himmlischen Herrlichkeit durch den Gottmenschen handeln. In Ps 109 wird der Sohn „Priester" genannt, in Ps 2 zur „Bitte" aufgefordert; das zeigt diese Bitte als priesterliche Bitte. So Aug. zu Ps 109: „Quid agit sacerdos in aeternum? Quid agit? Qui est ad dexteram Dei et interpellat pro nobis, tamquam sacerdos intrans in interiora vel in sancta sanctorum, in secreta coelorum".

bitte Christi als hohepriesterliche Funktion. So sagt Theophylact: *„διὰ τὴν σάρκα οὕτω ταπεινῶς εἴρηται. Κατὰ γὰρ τὴν σάρκα ἀρχιερεύς ἐστι δήπου· καθὸ δὲ ἀρχιερεὺς κατ' αὐτὸ ἐντυγχάνειν λέγεται“* [1]). — Von Bedeutung sind auch die Wundmale Christi, die stets auf das Kreuzesopfer, ihre Ursache, hinweisen.

Wenn wir die Opfergebete Christi, die übrigen irdischen Gebete und die himmlische Fürbitte nach ihrem Verhältnis zur hohenpriesterlichen Centralfunktion und dem daraus entspringenden priesterlichen Charakter mit einander vergleichen, so steht an 1. Stelle das Opfergebet in seiner organischen Einheit mit dem Opfer; es folgt 2) die himmlische Fürbitte des auf sein Opfer sich berufenden Hohenpriesters; es kommen 3) die irdischen Gebete als Opfer im weiteren Sinne des Wortes.

3) entsteht die Frage — und hier kommen wir zur eigentlichen Schwierigkeit —: Hat die himmlische Fürbitte, auch in sich betrachtet, den Charakter eines eigentlichen und wahren Opfers?

Es ist dies die berühmte Frage nach dem „himmlischen Opfer“, die Thalhofer aufgeworfen und in bejahendem Sinne beantwortet hat. Es geht über den Rahmen unserer Arbeit hinaus, diese und verwandte Theorieen ex professo auf ihren theologischen Wert zu prüfen; es kann sich hier nur um die Folgerungen handeln, die für die himmlische Fürbitte Christi erwachsen. Thalhofer zieht das himmlische Gebet hinein. Das himmlische Opfer ist ihm (S. 217) eine „lebendige Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers mittelst substantieller Wiederholung der einen erlösenden Gehorsamsthat, sohin . . . wahrhaftige Opferthätigkeit“. Und „in dieser Opferthätigkeit allererst besteht die sogenannte interpellatio vel intercessio Christi in coelis, von welcher Röm 8, 34, Heb 7, 25 (vgl. 1 Joh 2, 1) die Rede ist“. S. 219 faßt er dann dieses Opfer als etwas vom Gebet Verschiedenes, indem er sagt, „daß mit dieser Opferthätigkeit auch Gebet, Fürbitte verbunden sein werde“. — Simar (176 Anm. 3) betrachtet (mit Berufung auf Thomas und Estius) „das himmlische Opfer und das Gebet Christi als eine einheitliche Handlung; indem er sein Kreuzesopfer geistiger Weise darstellt oder beständig wiederholt vor dem Angesichte des Vaters, legt er damit zugleich die wirksamste Fürbitte für uns ein“. — Eine Würdigung der Sentenz vom himmlischen Opfer geben wir hier nicht; wir bemerken nur, daß dasselbe sich aus den Texten nicht scheint positiv erweisen zu lassen, und daß die notwendige Folgerung aus dieser Sentenz, „daß das Eine Opfer

---

[1]) zu Heb 7, 25; vgl. zu 9, 24; Oecum. zu Heb 7. 25; s. auch Lombardus zur selben St.

Christi keineswegs mit dem Kreuzestode abgeschlossen sei, sondern erst mit der Aufnahme in den Himmel seine Vollendung halten habe“ (Thalhofer Opferlehre S. 13), sich theologisch kaum halten läßt. Positiv spricht besonders gegen die Sentenz Hebr 10, 10—4. — Wir werden nur einen Boden zu gewinnen suchen, um diese Streitfrage, soweit sie das Gebet Christi betrifft, einer Lösung nahezubringen.

Christus, der sich einmal blutig geopfert und durch dieses „einzige Opfer auf ewig die, welche geheiligt werden, zur Vollendung gebracht hat“ (Heb 10, 14), erneuert dieses eine Opfer auf den Altären der katholischen Kirche im hl. Meßopfer, welches mit dem Kreuzesopfer ein Opfer ist; nur die Art der Opferung ist verschieden („sola offerendi ratione diversa“, Trid. sess. 22, cap. 2). Es ist alles übrige dasselbe, dieselbe Opfergabe, derselbe Opferpriester, also auch, was wir als Seele jedes wahren Opfers kennen lernten, dasselbe innere Opfer, das beide, Kreuzopfer und Meßopfer, jedes in seiner Weise zum äußeren Ausdruck bringen. Das innere Opfer, d. h. die völlige geistige Hingabe seiner selbst, lernten wir kennen als Opferwillen und Opferliebe, die sich als inneres Opfergebet an Gott wendet. Ein solches sacrificium internum ist unbedingt für das Meßopfer notwendig; ja dieses sacrificium internum Christi ist der tiefste Grund seiner Gottwohlgefälligkeit. Diese macht es, selbst wenn es von einem Unwürdigen dargebracht wird, doch unendlich heilig vor Gott, ganz anders, als die Opfer des Alten Bundes, deren Wohlgefälligkeit vor Gott lediglich von der inneren Opfergesinnung der opfernden Menschen abhing. — Es ist dasselbe innere Opfer Christi, das auch die Seele des Kreuzesopfers war. — Man könnte darüber disputieren, ob es zum Opfer erfordert wird, daß diese Opfergesinnung aktuell vorhanden ist, oder aber ob ihre virtuelle oder habituelle Fortdauer genüge. Aber diese Untersuchung hat hier gar keine Bedeutung, da der Gottmensch nicht vergißt und nicht übergeht von aktueller zu bloß virtueller oder gar rein habitueller Erkenntnis oder Gesinnung. So dauert das sacrificium internum, die innere Opfergesinnung, das innere Opfergebet unseres Hohenpriesters noch stetig im Himmel fort als die Seele des eucharistischen Opfers. Darum hat die himmlische Fürbitte Christi wirklich den Charakter eines wahren und eigentlichen Opfergebetes — aber sie ist noch kein Opfer. Der äußere Opferakt, der zu ihr gehört, vollzieht sich im hl. Meßopfer, mit dem sie opfermäßig ein Ganzes bildet.

Man kann nicht sagen, daß Christus im Himmel wirklich opfert; es würde damit eine vom Kreuz- und Meßopfer verschiedene Opferweise statuiert, welche der hl. Schrift und der kirchlichen Tradition unbekannt ist. Die Wahrheitselemente, die in der Sentenz vom „himmlischen Opfer“ enthalten sind, namentlich die Betonung der Opferliebe Christi, führen auf obige Darlegung zurück. Die Darstellung des vollzogenen Kreuzesopfers im Himmel durch die Wundmale ist die Darstellung eines vergangenen Opfers, aber kein Opfer. Überhaupt wird es schwer sein, einen realen äußeren Opferakt des himmlischen Christus nachzuweisen.

Diese Lösung, die den Grundbegriffen alles und jedes Opfers in ihrer Anwendung auf das eucharistische Opfer entnommen ist, führt uns weiter in das himmlische Gebetsleben des Heilandes ein, und namentlich in sein Verhältnis zur Thätigkeit des heiligen Geistes auf Erden. In dieser Centralfunktion des Cultus sehen wir den himmlischen Parakleten und den irdischen Parakleten, den hl. Geist in seinen Organen, in wunderbarer Harmonie zusammenwirken. Vom Hohenpriester im Himmel steigt das Opfergebet fort und fort zum Vater auf; der dazu gehörige äußere Opferakt wird von den Organen des hl. Geistes, den gültig geweihten Priestern vollzogen, nicht durch blutige Hinopferung, sondern durch geheimnisvolle symbolische Schlachtung des Opferlammes im Augenblick der Verwandlung der eucharistischen Gestalten in den Opferleib und das Opferblut des Herrn. So steht die Hauptthätigkeit Christi im Himmel, die vollständige innere Opferhingabe an Gott, im engsten Bunde mit der Hauptthätigkeit des hl. Geistes auf Erden in jenem Geheimnis, das als Opfer und erhabenstes Sakrament der Mittelpunkt des Lebens der Kirche ist.

Es verhält sich mit dieser Teilnahme Christi am eucharistischen Opfer anders, als mit seiner Teilnahme an der Spendung der Sakramente. Bei diesen scheint eine Thätigkeit Christi nicht notwendig zu sein. Christus ist dadurch der Hauptspender der Sakramente (minister principalis sacramentorum), daß er 1) die Gnade verdiente, welche durch sie gespendet wird, 2) die Sakramente einsetzte, 3) als Herr der Sakramente ihre Spender bestimmte, an seiner statt, nämlich die Apostel und deren Nachfolger, die nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Jesu Christi, ihres Herrn, handeln. — Darum ist aber keine Thätigkeit der hl. Menschheit Christi erforderlich; sondern nach der von ihm selbst bestimmten Ökonomie wird sein Werk hier auf Erden durch den hl. Geist fortgesetzt, als dessen Organe die ministri Jesu Christi die Gnade durch die hl. Sakramente spenden. Die ganze potestative Wirksamkeit Christi ist eben auf den hl. Geist übergegangen, wogegen er

— wenigstens der Regel nach — im Himmel nur betend wirkt. Darum ist bei den Sakramenten ein Concurs Christi nicht notwendig, im Gegensatz zum Opfer. — Doch steht Christus in seiner Fürbitte auch der Thätigkeit des hl. Geistes in den Sakramenten nicht fern. Wir lernten als Gegenstand seines Gebetes die Gnaden der Erleuchtung und Willensbewegung kennen, welche zu den Sakramenten der Kirche hinführen, durch welche die Organe des hl. Geistes Gnade spenden.

Dieses Opfergebet Christi, die Seele des eucharistischen Opfers, ist auch die Seele seiner himmlischen Fürbitte; auch dieser kommt, wie wir sahen, der Opfercharakter zu, aber nur im uneigentlichen und weiteren Sinne. Also auch diese Fürbitte ist ein Ausdruck der im Herrn fortlebenden inneren Opfergesinnung, freilich nicht jener einzige höchste Ausdruck der vollen äußeren Hingabe, den wir Opfer nennen. Namentlich gilt dieses von der himmlischen Fürbitte, insofern sie nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich (durch das Opferblut und die Wundmale Christi) auf das Kreuzesopfer zurückweist [1]), ohne daß jedoch eine solche Zurückverweisung auf ein früheres Opfer ein wahres Opfer sein könnte.

Wird dieses innere Opfergebet Christi immer dauern? Die Hingabe Christi an Gott und das diese Hingabe ausdrückende Herzensgebet dauert ewig fort; ja diese Hingabe, diese vollständige Unterwerfung Christi unter Gott, wird nach 1 Cor 15, 28 in dem Sinne eine Vollendung erfahren, daß am jüngsten Tage Christus auch als Haupt der Menschheit Gott vollständig unterworfen ist. Diese Hingabe wird dann aber keinen Ausdruck finden durch ein äußeres Opfer, da das eucharistische Opfer aufhört; also wird sie nicht mehr als eigentliches Opfergebet fortdauern, weil ihr eben kein Opfer mehr entspricht. Es ist das keine Unvollkommenheit, sondern ein Beweis, daß äußere Opfer nicht mehr notwendig sind, daß alle Opferfrüchte gesammelt und hineingetragen sind in den Himmel. Ewig dauert aber im Herzen Christi und seiner Auserwählten fort das uneigentliche Opfer, das sacrificium laudis [2]).

So hat also die himmlische Fürbitte bis zum jüngsten Tage den Charakter eines Opfergebetes, das mit dem eucharistischen

---

[1]) Bautz 2, 220; Oswald 2, 179.

[2]) Auch Thalhofer (S. 219) sagt: „Christus wird . . . an der Spitze der himmlischen Kirche Gott das nimmer endende Opfer der Lobpreisung darbringen, das übrigens nicht Opfer im eigentlichen Sinne ist.“ Dagegen Zill S. 355 Anm. 1.

Opfer verbunden ist [1]). Sie ist aber nicht in sich ein eigentliches Opfer.

2) Das Gebet Christi in sich betrachtet als priesterliche Funktion. — Im Charakter jedes Priestertums liegt es, als von Gott bestellter Vertreter der Gesamtheit, Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein. Tragen alle Handlungen Christi diesen mittlerischen und priesterlichen Charakter, so tritt derselbe doch nächst dem Opfer ganz besonders beim fürbittenden Gebet hervor, wenn wir dieses in sich, ohne alle Beziehung zum Opfer, betrachten. Hat doch das Gebet, grade wie das Opfer, seiner Natur nach und auch ohne mit diesem vereint zu sein, die vierfache Tendenz: Gott zu loben, ihm zu danken, ihn zu versöhnen, ihn um Gnade zu bitten. In dieser vierfachen Absicht, auch in den beiden ersten Momenten, besonders aber in den letzteren, erscheint das Gebet Christi als echt mittlerisches, priesterliches Gebet. Es gilt das von jedem Gebete Christi, sowohl von dem im Stande der Niedrigkeit, als von dem in der Erhöhung verrichteten. „Das mittlerische Handeln Christi als des Hauptes der Menschheit zur Versöhnung Gottes schließt allerdings, worauf die Ausdrücke Impetration und Intercession zunächst hinweisen, auch eine Fürsprache oder Fürbitte für die Menschheit ein" [2]). — Was besonders die himmlische Bitte angeht, so läßt sich dieses Moment freilich kaum von der eben erörterten Beziehung zum Opfer trennen, denn im Himmel erbittet Christus Gnaden auf Grund seines Kreuzesopfers; das Gnadenerbitten des himmlischen Fürsprechers ist seinem Wesen nach eine Zuwendung der Früchte des Opfers. Immerhin läßt beides, sowohl das Erbitten auf Grund des Opfers als auch das Erbitten von Gnaden an sich, Christi himmlisches Gebet als echt priesterlich erscheinen. — Ganz entschieden gilt das von der himmlischen Fürbitte Christi, insofern durch sie unsere Gebete zu Gott getragen werden [3]). In herrlicher Weise hat das Genie Tertullian's diese Idee zum Ausdruck gebracht. Er erklärt [4]) das Wort Christi an den Aus-

[1]) Janssens 723: „In altari mystice mactatus, in tabernaculo nobiscum Emmanuel degens non cessat interpellare pro nobis". Leo XIII. Encycl. „Mirae caritatis" (28. Mai 1902): „sic in Eucharistia reapse praesentem ut . . . partae redemptionis beneficia . . . peracceptus deprecator ad Patrem perenni copia de semetipso impertiat".

[2]) Scheeben 3, 317; Aug. de cons. Ev. 1, 3: „Secundum hominem Christus et rex et sacerdos effectus est, ut esset ad interpellandum pro nobis Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus".

[3]) oben S. 262 ff. — [4]) adv. Marc. 4, 9.

sätzigen: „Vade ostende te sacerdoti“ (Lc 5, 14). Der gesetzliche Priester ist ihm ein Vorbild des wahren Priesters; denn er sagt: „Argumenta enim figurata adhuc in suis imaginibus tuebatur, quae significabant hominem quondam peccatorem, verbo mox Dei emaculatum offerre debere Deo munus apud templum, orationem scilicet et gratiarum actionem apud Ecclesiam, per Jesum Christum, catholicum Patris sacerdotem.“ Treffender läßt sich die Universalität der Fürbitte Christi und ihr priesterlicher Charakter nicht wiedergeben.

3. Das Gebet Christi als priesterliche Funktion, weil theandrische Handlung. — Wir wollen diesen allgemeinsten Titel, auf Grund dessen alle Handlungen Christi als priesterliche Handlungen im strengen Sinne erscheinen, nur kurz durchführen. — Wir sahen schon [1], daß alle theandrischen Handlungen wahrhaft priesterlich sind, weil der Gottmensch seiner persönlichen Konstitution nach Priester ist. — Ferner tragen alle Handlungen Christi den Opfercharakter im weiteren Sinne [2], und sind auch insofern priesterlich. — Sie sind auch sämtlich mittlerische Handlungen; jede von ihnen ist satisfaktorisch nnd meritorisch für uns; somit sind sie priesterlich. — Sie sollen endlich sämtlich das Heil der Menschheit nach Gottes Ratschluß nur bewirken in Verbindung mit der hohepriesterlichen Handlung von Golgatha, der „consummatio meritorum Christi“. Alle Handlungen Christi erscheinen somit alle als wirklich heilige liturgische Handlungen, also auch das Gebet Jesu Christi.

§ 17. Wirkungsweise des Gebetes Christi.

Die folgende Untersuchung bezieht sich natürlich nur auf das Bittgebet Christi. Dem Bittgebet ist es eigen, nicht aus eigener Macht zu wirken, sondern behufs Erzielung eines Erfolges sich an die Macht eines anderen zu wenden. Diese Art des Erwerbs kann in doppelter Weise geschehen: durch Impetration, die dem Gebete als solchen eigene Erwerbsweise, und durch Verdienst, jene Wirkungsart, welche allen Handlungen der Gerechten und a fortiori den Handlungen Christi, soweit er nicht seine eigene Macht gebraucht, eigen ist.

[1] S. 265; 268 f.; Scheeben 3, 37. — [2] S. 267; Oswald 2, 180 f.

Das Gebet Christi auf Erden. — Sein Opfergebet. — Die Opfergebete Christi, sowohl das innere wie das äußere, bilden mit dem äußeren Opferakt ein organisches Ganze. Daraus folgt ihr streng verdienstlicher Charakter. Ist doch das Kreuzesopfer nicht bloß Verdienst Christi, sondern nach Gottes positiver Anordnung die Vollendung aller Verdienste Christi. An erster Stelle gilt das vom inneren Opfergebet, das ja recht eigentlich die Seele des Opfers ist. „Selbstredend hat das Opfer Christi seinen moralischen Wert [und somit seine Verdienstlichkeit] nicht so fast in der äußeren Handlung der Vergießung stofflichen Blutes, als in der inneren opferwilligen Gesinnung, welche sie trägt, in der freithätigen Hingabe des Lebens, wenngleich diese in der äußeren That ihren angemessenen Ausdruck findet. Solche Opfergesinnung, welche für sich selbst schon ein inneres Gebet ist, erreicht ihr Ziel der äußeren Darstellung thatsächlich in der äußeren Opferhandlung“ [1]). — Eine positive Grundlage für diese Wahrheit bietet das Apostelwort (Heb. 10, 10): „In diesem Willen (*ἐν ᾧ θελήματι*) sind wir geheiligt durch die Darbringung (*διὰ τῆς προσφορᾶς*) des Leibes Jesu Christi ein für allemal.“ Damit giebt der Apostel zwei Ursachen unserer Heiligung an, mit *ἐν* „die eigentliche Wirkursache“ (Osw. a. a. O.), „den Grund“ (Allioli-Arndt), mit *διά* „die Mittelursache“ (Allioli-Arndt), „die mehr werkzeugliche Causalität“ (Osw.). So schreibt der inspirierte Auktor, der die äußere Opferdarbringung als Ursache der Heiligung bestehen läßt, nicht dieser die Hauptwirkung zu, sondern dem *„θέλημα“*, dem Opferwillen. Dieser Wille ist nach dem Zusammenhange (unmittelbar vorher V. 9 steht: „ich komme o Gott, Deinen Willen zu thun“) der Wille Gottes, aber, was wohl zu beachten ist, nicht dieser Wille, insofern er in Gott existiert, sondern insofern ihn Christus zu dem seinigen macht. „Indem Christus diesen Willen zu dem seinigen machte und sich im Gehorsam selbst darbrachte, erwarb er unsere Heiligung ein für allemal“ (Allioli-Arndt). — Das geschah schon beim Eintritt in die Welt unwiderruflich, geschah noch einmal im Ölgarten, wo das Opferlamm, dieses Mal auch in äußerlich hörbarem Gebete, diesen Willen, der immer der seine war, gegenüber dem naturnotwendigen Widerstreben seines höheren Willens, in voller Ergebenheit als den seinen erklärte. — Auch alle äußeren Opfergebete sind dem ganzen Gehalt ihrer Bitten nach als strenges Verdienst zu betrachten, so namentlich

[1]) Oswald 2, 185.

das hohepriesterliche Gebet mit seinem umfassenden Inhalt. Entscheidend ist auch hier die organische Einheit mit dem äußeren Opfer.

Die übrigen irdischen Gebete. — Ihr impetratorischer Charakter. — Wir erwähnten schon, daß jedes Gebet zwei Wirkungen hat, eine ihm eigentümliche, die Impetration, eine andere, das Verdienst, welche ihm mit allen andern guten Werken gemeinsam ist. Beides trifft auch bei Christus zu, aber mit den Modifikationen, die sich aus seinem Personalcharakter notwendig ergeben. Die Impetration, die dem Gebet eigentümliche Wirkungsweise, läßt bei den bloßen Geschöpfen das im Gebete Erlangte als Geschenk, als freie Gabe Gottes erscheinen, im Gegensatz zum Verdienst, das als Arbeit und Leistung das in Frage stehende Gut sich wirklich erarbeitet, verdient. In diesem Sinne kann bei Christus von einer Impetration keine Rede sein. Seine Bitte ist eben die Bitte einer göttlichen Person. Daraus ergiebt sich ein Doppeltes: 1) wegen dieses Personalcharakters hat Christus an und für sich schon ein Anrecht auf das Gut, das er erbittet. Es gilt das von allen Gütern, die er für sich und andere erfleht. Sie alle sind gewissermaßen ein Teil der Herrlichkeit, die dem Sohne Gottes gebührt. „Er konnte alles . . . als das ihm gebührende Erbteil (Ps. 2, 8) resp. als die seiner menschlichen Natur vermöge ihrer Vermählung mit dem Logos seinetwegen gebührende Mitgift fordern. Wie die citierte Psalmenstelle andeutet, besaß aber Christus in seiner persönlichen Würde nicht bloß einen vollkommenen Anspruch auf seine inneren Güter; er konnte vielmehr auf Grund dieser Würde allein in der würdigsten und berechtigtsten Weise auch Anspruch erheben auf die Austeilung der göttlichen Güter um seinetwillen, inwiefern die Bereicherung anderer Personen zu der ihm selbst gebührenden äußeren Verherrlichung diente und diese Personen mit zu seinem Erbteile gehörten“ [1]). Die Erklärer knüpfen, wie hier Scheeben, gern an die Worte des 2. Psalmes an; wie er, betonen sie das „Erbteil“, so z. B. Gerhoh: „Postula . . . tum quia Filius meus es, qui postulas, tum quia haereditas tua est, quam postulas“ [2]). Hieraus ergiebt sich, daß die Impetrationskraft der Bitte Christi grundverschieden ist von

---

[1]) Scheeben 3, 221.

[2]) bei M. 193, 837; s. auch Cassiodor z. St. (M. 70, 40); Bern. de consid. 3, 3, 1; Reischl z. St.

der Bitte reiner Kreaturen; bei diesen ist der Gegenstand, den sie durch Bitte erlangen, ein bloßes Gnadengeschenk der Güte Gottes, beim Gottmenschen ein Gut, auf das er wahres Recht hat. — 2) Hat der Gottmensch schon in seinem bloßen Personalcharakter einer göttlichen Person volles Anrecht auf alles, was zur Herrlichkeit dieser Person gehört, so schafft die Bitte selbst ein neues großes Anrecht; sie ist, in sich betrachtet, ein neuer Rechtstitel für alles, worauf sie sich bezieht. Es ist eben die Bitte einer göttlichen Person.

Calvin leugnete die Möglichkeit einer erwerbenden Thätigkeit in Christus, weil er auf die zu erwerbenden Güter schon als Sohn Gottes Anspruch hat. Mit Recht weist Vasqu. (79, 1, 7) darauf hin, daß dieser erste unzweifelhaft existierende Rechtstitel einen zweiten nicht ausschließt; Christus wird durch die erwerbende Thätigkeit nicht des Gutes würdiger, sondern „auf eine neue Weise würdig, . . . dieses Gut [wird] ex debito uno modo debitum alio modo“ (Scheeben 3, 221). Auch die Kraft dieses neuen Titels liegt letzthin in der Person Christi.

Somit ist die irdische Impetration Christi darin der Impetration der Geschöpfe auf Erden gleich, daß sie ein Gut erwirbt; aber nicht als ein Geschenk, sondern mit einem doppelten wahren Rechtstitel, welcher in der göttlichen Person und in der Bitte dieser göttlichen Person liegt. Darin aber ist dieser Rechtstitel von dem des Verdienstes verschieden, daß er nicht wie dieses als Arbeit erscheint, die von Gott vergolten oder belohnt wird.

Verdienstlicher Charakter der irdischen Bitte Christi. — Hier müssen wir an das zweite Moment der Impetration Christi anknüpfen. Wir betrachteten dies nur nach seiner impetratorischen Seite. Dieser Rechtstitel, welcher in der Sohnesbitte als solcher liegt, ist per se noch kein Verdienst. Wir werden das bei der Bitte des verklärten Christus sehen, welcher dieser impetratorische Charakter zukommt, die aber kein Verdienst ist. Hier auf Erden fielen freilich bei jedem Gebete Christi Impetration und Verdienst zusammen — doch so, daß man die Begriffe selbst und den Grund dafür genau unterscheiden kann. Die Impetration Christi bestand formell darin, daß der ausgesprochene Wunsch des Sohnes Gottes vollständige Gewähr bot für die Erfüllung seines Wunsches, da dieser Wunsch, dieser Wille als der Wille seines Sohnes von Gott stets gehört wird. Das Verdienst dagegen besteht wie bei allen freien theandrischen Handlungen[1]) darin, daß der

[1]) Oswald 1, 175.

Gebetsakt Christi eine vollgültige Leistung war, der als gerechter Lohn das verlangte Gut entsprach; wie die übrigen theandrischen Akte, war das Gebet Christi als Gebet einer unendlichen Person ein meritum de condigno, ja sogar ultra condignum. Zum Rechtstitel der Sohnschaft kommt also der Rechtstitel des Lohnes hinzu. Dieses Verhältnis von Arbeit und Lohn, welches beim Verdienste wesentlich ist, kommt bei der bloßen Impetration gar nicht in Betracht. Hier wird der Ausdruck des Willens rein in sich eben als Willensausdruck betrachtet, nicht aber als Leistung und Arbeit. — Doch sind, wie schon gesagt, im irdischen Gebet Christi Impetration und Verdienst nicht von einander zu trennen. Beide reichen gleich weit und gehen ganz auf dasselbe.

Hierin zeigt sich ein großer Unterschied zwischen dem Gebete Christi und dem Gebete bloßer Menschen. Bei diesen beziehen sich sogar regelmäßig, weil ihre Impetration sich nicht auf einen Rechtstitel stützt, Verdienst und Impetration im Gebete auf verschiedene Gegenstände. Wenn ich mir z. B. selbst das erbete, was der eigentümliche Gegenstand menschlichen Verdienstes ist, die heiligmachende Gnade bezw. deren Vermehrung, so wird das Gebet nach seiner impetratorischen Seite diese nie direkt wirken können; es kann als impetratorisch nur die auxilia gratiae erreichen, mit deren Hülfe ich ein gutes Werk verrichte, durch das die heiligmachende Gnade vermehrt wird. Nach seiner verdienstlichen Seite, insofern es durch die begleitenden Tugenden ein gutes Werk ist, verdient das Gebet direkt die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Aber diese direkte Vermehrung ist numero verschieden von jener indirekten. Denn wenn ich im Stande der Gnade ein gutes Gebet um Vermehrung der heiligmachenden Gnade verrichte, so entspricht diesem Gebete als gutem Werke, also nach seiner verdienstlichen Seite, eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, die sofort erfolgt. Insofern es aber impetratorisch ist, entsprechen ihm die auxilia gratiae zu anderen guten Werken und der dadurch erst später erfolgenden Vermehrung der heiligmachenden Gnade. So fallen selbst dann, wenn das Gebet auf das geht, was eigentümlicher Gegenstand menschlichen Verdienstes ist, Gebet und Verdienst nicht zusammen. Noch klarer ist dies, wenn ich für andere bete; in diesem Falle erstreckt sich die impetratorische Wirkung ganz auf den andern, die meritorische ganz auf mich. — Bei Christus dagegen fällt beides zusammen. Der letzte Grund davon liegt eben darin, daß bei Christus, dem Sohne Gottes, jeder Ausdruck seines Willens an sich verdienstlich, also wesentlich meritorisch ist, bei uns dagegen der Willensausdruck an und für sich, selbst wenn er ernst gemeint ist, bloß impetratorisch ist und erst durch etwas anderes (durch die heiligmachende Gnade, durch welche

er als Bitte eines Kindes Gottes, erscheint, und die begleitenden Tugendakte) meritorisch wird. Das Gebet eines Sünders, dem diese Bedingung fehlt, ist darum impetratorisch, nicht aber meritorich im eigentlichen Sinne des Wortes. — Der Willensausdruck der göttlichen Person Christi ist aber stets streng meritorisch.

Der streng verdienstliche Charakter ist auch allen andern theandrischen Handlungen eigen. Doch besteht bezüglich des Gebetes ein Unterschied. Dieses zielt immer auf ein bestimmtes Gut und ist darum, außer seiner allgemeinen verdienstlichen Bedeutung, in besonderer Weise auf das Verdienen grade dieses bestimmten erbeteten Gutes hingerichtet. — Wenn wir andere Handlungen Christi als Verdienst für besondere Güter auffassen, wenn wir z. B. sagen, er habe durch sein verborgenes Leben uns die Gnade für ein diesem ähnliches Leben verdient oder durch die Abweisung der Versuchung uns die Gnade verdient, selbst auch die Versuchungen abzuweisen, so ist das eine Appropriation. In Wirklichkeit hat er uns diese Güter auch durch alle seine anderen Verdienste in gleicher Weise erwirkt. Das Gebet hingegen ist bei Christus nicht nur im allgemeinen, sondern auch besonders „für den ganzen Umfang des Inhalts der Bitte ein meritum de condigno“ [1], ja ultra condignum. Es ist bei ihm „die impetratorische Kraft hinsichtlich ihres ganzen Umfanges stets mit der eigentlich meritorischen verbunden“ [2]. — Natürlich trifft auch für das Gebet, wie für alle andern Verdienste Christi zu, daß es, nach dem positiven Ratschlusse Gottes, seine Vollendung im Kreuzestode Christi erreicht.

Die himmlische Fürbitte Christi. — Der Hauptgrund des Vasquez gegen die himmlische Fürbitte Christi war, daß Christus, wenn er im Himmel wirklich bete, auch wirklich verdiene [3]. Es lag das an seiner eigentümlichen Auffassung der Gebetswirkung überhaupt. Impetratorische und meritorische Wirksamkeit sind ihm dasselbe, wenigstens so eng verbunden, daß, wo die eine Art der Wirksamkeil ist, dort auch die andere sein muß.

Er sagt (d. 82 c. 2 n. 17): „Recentiores nonnulli theologi respondent duplex esse genus orationis, alterum quo quis impetrat noviter merendo id quod petit, alterum vero quo quis exigit tantum ius quod ex meritis antea acquisivit“; dagegen erklärt er: „Nullum est genus verae et non supervacaneae orationis, quod non sit impetratorium

[1]) Scheeben 3, 221. — [2]) a. a. O. — [3]) S. oben S. 97 f.

et meritorium". Er sagt konsequent weiter, ein Gebet, das rein impetratorisch sich auf bloße vergangene Verdienste stütze, sei „fallax, inanis, perfunctoria", weil ja durch das vorangegangene Verdienst alles schon erworben sei; n. 24: „si aliquid per illam orationem impetrant, iam illa oratio haberet veram rationem meriti"; d. 76, 2, 7: „oratio iusti, in quocumque statu sit ille, qui orat, aliquid alteri meretur". Am klarsten giebt er seiner Meinung in den Worten Ausdruck: „Si oratio Christi vim habet impetrandi ratione praeteritorum meritorum, vim etiam habet merendi; impetrare enim mereri est ut constat ex Aug. ep. 105 ubi de remissione peccatorum inquit non fieri in nobis sine merito, si fides eam impetret, his verbis: „Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat"; ex impetratione igitur colligit meritum in universo aut congruum aut condignum; et ratio id manifeste probat; nam si oratio impetrat, id quod impetrat datur intuitu ipsius orationis ac proinde datur pro remuneratione ex gratitudine; quod si in Christo concedamus aliquid meritum impetrationis, quis dubitat illud esse condignum? et sane dicendum est orationem Christi in coelo nullius virtutis esse ad impetrandum ac proinde supervacaneam ac perfunctoriam esse quod nullo modo concedi potest". Die Wiederlegung dieser Ansicht, die ungehörig Verdienst und Impetration identificiert, ist in der obigen positiven Darlegung des Unterschiedes zwischen Impetration und Verdienst enthalten; ein weiteres Moment bringt die folgende Darlegung. Was das Citat aus dem hl. Aug. angeht, so betont Vasquez unkritisch das „impetrat": „impetrat" steht beim hl. Augustinus nicht in seiner engeren Bedeutung, in welcher die scholastische Theologie es dem „mereri" gegenüberstellt, sondern in seiner weiteren (= erwerben), in der es auch „mereri" einschließt. S. Lugo d. 37 s. 4. Richtig sagt Vasquez: „Si oratio impetrat..., datur intuitu ipsius orationis"; falsch ist aber, was dann folgt: „ac proinde pro remuneratione ex gratitudine".

Wir sahen dagegen, daß bei der irdischen Fürbitte Christi Impetration und Verdienst, wenn sie auch der Person des Beters wegen sachlich zusammenfallen, dem Begriffe nach geschieden werden müssen. In der himmlischen Fürbitte, deren Realität oben [1]) bewiesen wurde, sehen wir sogar eine reale Unterscheidung; dort ist bloße Impetration, nicht aber mehr Verdienst, das mit dem status comprehensoris einfachhin unvereinbar ist. Die in voller Wirklichkeit bestehende Fürbitte Christi stützt sich zwar auf seine Verdienste, ja sie ist ein Mittel zur Applikation der Verdienste, aber selbst kein Verdienst mehr; sie wirkt rein impetratorisch; sie

---

[1]) § 7.

ist der Gott gegenüber ausgesprochene Wille Christi, seine früher erworbenen Verdienste bestimmten Menschen zugewandt zu sehen [1]). — Insofern geht die Impetration sogar in einem gewissen Sinne auf etwas Neues; sie erscheint zwar nicht als neues Verdienst, wohl aber als neue Heilsthätigkeit Christi. In den Verdiensten Christi, die mit dem Kreuzestode vollendet wurden, war der Schatz angesammelt; der betende Christus verlangt die Verteilung des Schatzes an diejenigen, die er will. So wenig ist diese Thätigkeit „inanis, fallax et perfunctoria" (Vasqu.), daß vielmehr grade sie nächst dem Opfertode als die bedeutendste mittlerische Funktion des Erlösers erscheint; denn nächst der objektiven Erlösung, der Anhäufung des Heilsschatzes, ist nichts wichtiger für uns, als die Zuwendung dieser Erlösung, die subjektive Erlösung, die Verteilung des Heilsschatzes an uns [2]).

Von diesem Gesichtspunkte aus bietet sich ein neuer Aufschluß [3]) über die wichtige Thätigkeit des himmlischen Parakleten Christus und des auf Erden waltenden Parakleten, des hl. Geistes. Beider Wirksamkeit gehört der subjektiven Erlösung an, beider Wirksamkeit ist, entsprechend denen die wirken, universal, beider Wirksamkeit muß endlich, da Ordnung der Charakter der Werke Gottes ist, in irgend einer Beziehung zu einander stehen. Die subjektive Erlösung, d. h. die Zuwendung der Erlösungsgnade, geschieht auf Erden durch die Organe des hl. Geistes und den in diesen Organen wirkenden hl. Geist, mittelbar durch das Lehramt, unmittelbar durch die Spendung der Sakramente, die sieben Gnadenströme, welche am Fuße des Kreuzes entspringen, die eigentlichen Kanäle des Erlösungsblutes von Golgatha. Es ist dies eine potestative Austeilung des Erlösungsschatzes, ganz analog der Wundermacht Christi auf Erden. Diese potestative Austeilung ist bei Christus im Himmel nur Ausnahme (z. B. bei der Bekehrung des hl. Paulus), aber keineswegs Regel; er teilt den Erlösungsschatz durch seine Fürbitte mit, indem „er nach Vollendung seines Verdienstes Gott um die Auslieferung und Auswirkung der von ihm erworbenen Güter bittet" [4]), und zwar in einer Weise, wie sie dem erhöhten Gottessohn geziemt. Ist seine Bitte doch das „Verlangen" (Ps. 2, 8) dessen, dem „alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist" (Mt 28, 18). Aber es ist kein

[1]) Suar. d. 39 s. 3. — [2]) Osw. 2, 150; Scheeben 3, 234.
[3]) S. oben S. 259 f. — [4]) Scheeben 3, 234.

potestatives machtvolles Wirken, da Christus dieses ein für allemal dem Fortsetzer seines Werkes auf Erden, dem hl. Geiste, überlassen hat, sondern eben ein Bitten. Jedoch steht es in innigster Verbindung mit dieser unmittelbar das Heil der Gläubigen bewirkenden potestativen Thätigkeit des hl. Geistes. Weil diese unmittelbar das Heil bewirkt, zielt das Gebet Christi auf diese ab. Sein eigentlicher Gegenstand muß also alles das sein, was die Gläubigen zu der mittelbaren Heiligung im Lehramt und der unmittelbaren im Sakramente hinführt; es sind das alle Gnaden (auxilia gratiae) sowohl der Erleuchtung als der Bewegung des Willens, welche die Gläubigen geneigt machen, sich dieser Thätigkeit des hl. Geistes in seinen Organen zu unterwerfen. Sie erbittet der Gottmensch von Gott. Auch insofern diese Gnadenhülfen durch die unter ihrem Einfluß gewirkten guten Werke auf Vermehrung der heiligmachenden Gnade hinwirken, erscheinen sie als Frucht der universalen himmlischen Fürbitte.

Noch eine Art der Zuwendung des Erlösungsschatzes müssen wir besprechen; es ist jene, die durch das hl. Meßopfer geschieht. Hier zeigt sich die innigste Verbindung zwischen der Thätigkeit des himmlischen und des irdischen Parakleten. Das Opfer wirkt nicht potestativ, sondern impetratorisch; der tiefste Grund liegt darin, daß die Seele dieses Opfers das stetig fortdauernde innere Opfer Christi[1]), die impetratorisch wirkende himmlische Fürbitte Christi ist, und zwar in ihrer kostbarsten Blüte, eben diesem inneren Opferakt. Dieses erklärt aber auch die von allen Lehrern verteidigte, vom Concil von Trient[2]) ausdrücklich ausgesprochene Wahrheit, daß dieses Opfer „bona omnia, per illa [sacrificia naturae et legis] significata, velut illorum consummatio et perfectio amplectitur". Wohl bewirkt das Meßopfer nicht, wie die Sakramente, direkt potestativ die Gnade; in seiner impetratorischen Wirkung aber kann es nicht übertroffen werden: „Est copiosissima applicatio meritorum Christi et cruenti crucis sacrificii, ita ut ad avertenda mala et ad conciliandа bona omnemque benedictionem, qua Deus benedixit nos in coelestibus in Christo, sit efficacissimum"[3]). Diese umfassende impetratorische Wirkung des hl. Meßopfers erklärt sich formell daraus, daß das seinen Wert bestimmende innere Opfer die himmlische Fürbitte Christi ist, die auf Grund des Kreuzesopfers alle Gnaden erwirkt.

[1]) S. oben S. 272 f. — [2]) sess. 22 cap. 1.

[3]) Lehmhuhl theol. mor. 2, 125. Vgl. Martin v. Cochem: „Erklärung des hl. Meßopfers" Kap. 7: „In der hl. Messe erneuert Christus sein Gebet".

Grade die Verbindung mit dem hl. Meßopfer zeigt uns die himmlische Fürbitte Christi als Zuwendung aller seiner Verdienste, besonders aber seines blutigen Opfertodes. Meßopfer und das zu ihm gehörige innere Opfer Christi, seine himmlische Fürbitte, sind beide nicht neue Verdienste, sondern Zuwendnng der am Kreuze vollbrachten Erlösung. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhange, daß als eigentümliche Wirkung des Meßopfers vor allem die wirklichen Gnaden, die auxilia gratiae, erscheinen, nicht aber die heiligmachende Gnade.

Auch der eucharistische Segen scheint mit der himmlischen Fürbitte Christi in Verbindung zu stehen. Er ist wohl nicht als rein potestativer Segen aufzufassen, sondern als Segensgebet des im hl. Sakrament verborgenen Gottmenschen, nach Analogie der Segnungen Christi auf Erden (vgl. oben 144 ff.) und entsprechend der Ökonomie Christi, nach welcher er die potestative Wirksamkeit seit seiner Himmelfahrt dem hl. Geiste überlassen hat. Die Frage, ob die Sakramente, die Werkzeuge dieser Wirksamkeit des hl. Geistes, zu betrachten sind als „voces externae Christi, quibus mediis loquitur Deo per suos ministros“ (Lugo sacr. d. 4 s. 5 n. 84 und die übrigen Anhänger der moralischen Causalität), also als ein „Gebet Christi“, sei hier nur angedeutet.

---

§ 18. Unfehlbarkeit der Wirkung des Gebetes Christi.

Im Gegensatze zu den Fragen des vorigen Abschnittes, die bei den Theologen nur ausnahmsweise (z. B. Scheeben) im Zusammenhang behandelt wurden, gehört die Erörterung über die Unfehlbarkeit des Gebetes Christi, über seine stete Erhörung zu den Fragen, die eifrig besprochen wurden. — Wir stellen als These auf, daß das Bittgebet Christi (nur um dieses handelt es sich hier) für seinen ganzen Umfang in seiner Wirkung unfehlbar, Christus also der Erhörung vollständig gewiß war. Wir liefern dafür zunächst den biblischen Beweis, bringen dann die theologischen Gründe und endlich die Lösung von zwei berühmten Schwierigkeiten gegen diese Lehre. Die Zeugnisse der Väter werden wir gelegentlich der Schriftstellen und der theologischen Gründe besprechen.

Biblischer Beweis. — Als solcher mag zunächst das Wort der Martha gelten: „Ich weiß, was Du immer von Gott begehrst, wird Gott Dir geben“ (Joh 11, 22). Wohl wird Martha

wegen dieses Wortes leise vom Herrn getadelt [1]), aber nur deshalb, weil sie das Gebet des Herrn auf eine Stufe mit dem Gebete heiliger Menschen zu stellen scheint. Der Glaube an die stete Erhörung des Gebetes Christi wird durch die Worte des Herrn eher bestärkt. — Dazu kommt das Zeugnis des Hebräerbriefes (5, 7): „Er ist erhört worden wegen seiner Ehrfurcht (εἰσακουσθεὶς [2]) ἀπὸ τῆς εὐλαβείας)“. Zwar gehen diese Worte zunächst auf die Gebete um „Rettung vom Tode“, aber der beigefügte Grund ist allgemein gültig.

„Ἀπὸ [3]) τῆς εὐλαβείας“ fassen die meisten Ausleger mit der Vulg. (pro sua reverentia) auf als Ehrfurcht des Sohnes gegen den Vater (Oecum., Primas., Bisp., All.-Arndt), andere von der Ehrfurcht des Vaters gegen den Sohn (Chrysost., Anselm, Scheeben 3, 228), noch andere = „von der Ängstlichkeit“, von der Furcht vor dem Tode (Osw. 2, 184). Alle diese verschiedenen Erklärungen kommen in einer wirklichen Erhörung des Gebetes Christi überein. — Geistreich, aber nicht dem Wortlaut entsprechend, erklärt Ans. (z. St.): „exauditus est, id est extra numerum aliorum omnium auditus est“.

Die Stelle Jo 11, 41. f., wo gleichfalls von Erhörung und zwar steter Erhörung die Rede ist, gehört indirekt hierhin. Nach der S. 67; 130 f. gegebenen Erklärung ist hier die Rede vom „Hören“ des Willens des Sohnes durch den Vater, indirekt auch vom Gebet, insofern das Gebet ein Ausdruck des Willens ist.

Weiter ist zu nennen Ps. 2, 8: „Fordere von mir, und ich will Dir die Völker zu Deinem Erbteil geben“, namentlich wenn wir mit Beachtung des Hebraismus den ersten Satz als Bedingung fassen; „Wenn Du von mir forderst, so will ich Dir die Völker zu Deinem Erbteil geben“ [4]). Die messianischen Leidenspsalmen schließen sämtlich mit einem Lobpreis Gottes und mit Dank gegen Gott [5]), ein klarer Beweis dafür, daß der Vater auch hier den Sohn erhört. Diese Wahrheit wird in in den genannten Gebeten auch ausdrücklich ausgesprochen; so Ps. 39, 3: „Er erhörte mein Gebet und zog mich heraus aus der Grube des Elends“; Ps. 40, 12: „Daran erkenne ich, daß Du

[1]) s. oben S. 67, bes. Anm. 4 u. 5.

[2]) Zill z. St.: „εἰσακούειν eigentlich einhören; das Gehörte in sich aufnehmen und darnach handeln, was dem Flehenden gegenüber ein Erhören, der Autorität gegenüber ein Gehorchen ist.“

[3]) ἀπὸ kausal = διὰ mit dem Accus. Vgl. Mt 13, 44; 18, 7; Lc 19, 3; 22, 45; 24, 41; Apg. 12, 14; 22, 11; Jo 21, 6. (Zill).

[4]) Hoberg zur St. — [5]) S. oben S. 8. 141 ff.

Wohlgefallen an mir hast, wenn mein Feind nicht über mich frohlocken darf". Ps. 68, 34 bringt die rührenden Worte: „Der Herr hört auf die Armen und verachtet seine Gefangenen nicht". Diese Stelle geht nach dem Zusammenhange auf den Messias. Besonders schön ist unsere Wahrheit in dem berühmtesten Leidenspsalm (21, 24 f.) ausgedrückt: „Ihr, die ihr den Herrn fürchtet, lobpreiset ihn; alle Kinder Israels, verherrlichet ihn! Es mögen ihn fürchten alle Nachkommen Israels; denn er hat nicht verachtet, noch verschmäht das Flehen des Armen, und hat sein Angesicht nicht von mir abgewendet und mich erhört, da ich zu ihm rief" [1]). — Auch die Evangelien bezeugen, daß der Herr im Dunkel der Leidensnacht der steten Erhörung seines Gebetes vollständig gewiß war. Das bezeugt das majestätische Wort, das er, kaum vom Ölbergsgebet aufgestanden, zum übereifrigen Petrus nach der Verwundung des Malchus sprach: „Meinst du, ich kann nicht meinen Vater bitten, und er wird mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zu Gebote stellen?" (Mt 26, 53) [2]). — Wenige Tage vor seinem Leiden fand sein Gebet um Verklärung eine augenblickliche Erhörung (Jo 12, 28).

Beweise aus dem theologischen Denken. — Wir gehen von der Lehre des hl. Thomas [3]) aus: „Oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae; tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur". Wir haben also, wenn wir wissen wollen, warum Christi Gebet stets erhört wurde, zu untersuchen, warum sein Wille stets erfüllt wurde. Es lassen sich dafür folgende Gründe angeben.

1) der des hl. Thomas (a. a. O.): „secundum voluntatem rationis Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle, et ideo omnis absoluta voluntas Christi etiam humana fuit impleta quia fuit Deo conformis". Es ist dieses eine notwendige Folge der besonderen Leitung und Führung der hypostatisch vereinigten menschlichen Natur durch Gott, die es unmög-

---

[1]) Euth. z. St: „*οὐ παρεῖδεν οὐδὲ φορτικὴν ἡγήσατο τὴν ἐμὴν, φησί, δέησιν τὴν περὶ τοῦ τὸν διάβολον νικῆσαι καὶ ὑμῖν τὴν νίκην δωρήσασθαι. Εὐθὺς ἐν τῷ βοᾷν με πρὸς αὐτὸν ἐπήκουσας.*"

[2]) Knab. z. St.: „Docent haec verba, si Christus absolute Patrem rogasset, futurum fuisse, ut omnino exaudiretur; quare addit supra: „sed non sicut, ego volo, sed sicut tu" ".

[3]) Summa th. III. qu. 21. a. 4 c. Der Artikel ist überschrieben: „Utrum oratio Christi semper fuerit exaudita".

lich machte, daß diese Natur in irgend einem freien Willensentschluß etwas anderes wollte, als das, was sie als Gottes Willen erkannte.

2) war dieser Wille eben durch die hypostatische Vereinigung nicht bloß dem Willen Gottes konform, sondern wirklich der Wille Gottes, der Wille einer göttlichen Person. Grade auf dieses Moment weisen die hl. Väter und die Theologen gern hin. So sagt der hl. Ambrosius [1]: „Nec existimari potest, quia non audit Pater quod velit Filius, et ut scias quia semper auditur a Patre, non quasi servus, nec quasi propheta, sed quasi Filius, „Et ego", inquit, „sciebam . . . quia semper me audis" (Jo 11, 41)". Cassiodor [2]) lehrt: „Cui non poterat tardari gratia, de quo vox paterna dictura erat: „Hic est filius meus dilectus" (Mt 3, 17)". Der hl. Bernardus sagt in der berühmten Stelle aus dem sermo de aquaeductu (n. 7): „Ad Patrem verebaris accedere . . . Jesum tibi dedit Mediatorem. Quid non apud talem Patrem talis Filius obtineat! Exaudietur utique pro reverentia sua: Pater enim diligit Filium . . . Exaudiet utique Filium Pater . . . Quid enim? Potestne Filius . . . sustinere repulsam? an . . . non audiri Filius potest?". Mit gleicher Energie sagt er an einer anderen Stelle (serm. 76 in Cant. n. 3): „Nulla ratione in longius protrahi decet ipsius Filii petitionem". Petrus Lombardus (zu Röm. 8, 34): „Cuius postulatio, cum tantus sit, non potest contemni". Gerhoh v. Reichersperg (zu Ps. 2, 8): „Ac si diceret: Quia Filius meus es tu, quem hodie genui, id est in aeternitate genui, idcirco audenter postula quod vis, quia id, quod postulaveris, impetrabis". Mit Recht sagt Scheeben (3, 220; vgl. 224; 227): „Die physische Einheit der Person ist die erhabenste Bürgschaft für die Gewährung der Bitte".

3) Eben diese physische Einheit der Person giebt einen neuen Titel für Erfüllung jedes Willens Christi, insbesondere auch für die Erhörung jedes Gebetes. Diese ist durch Thaten, durch Verdienste einer göttlichen Person verdient. Jedes Werk Christi in seiner menschlichen Natur ist eine theandrische Handlung, eine Handlung der zweiten Person in der Gottheit, ist somit als unendlich wertvolle und, wenn freie Handlung in statu viatoris, als unendlich verdienstvolle Handlung ein neuer Titel auf Erhörung. So erklärt der Lombarde das „ἀπὸ τῆς εὐλαβείας (Heb 5, 7)":

[1]) de fide IV. 6, 71. — [2]) zu Ps 30, 29.

„Et hoc pro sua reverentia, id est sicut sua religio meruit, quia amplius omnibus Deum reveritus est". Der Heiland selbst weist auf diesen Grund im hohepriesterlichen Gebete hin: „Gerechter Vater! ... ich habe Dich erkannt" [1]).

4) Endlich läßt sich für die Erhörung des Gebetes Christi noch sagen, daß bei Christus in reichstem Maße alle Bedingungen zutreffen, die zur Erhörung des Gebetes erfordert werden. „Ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit; ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter [2]). Von diesen Bedingungen fällt die letzte „perseveranter" bei Christus fort, weil seine Bitte einer Wiederholung und somit der Beharrlichkeit nicht bedarf. Die drei anderen Bedingungen finden sich alle bei ihm, auch das „pro se" in jedem Bittgebete für die Menschheit [3]). Denn alles, was er für uns erfleht, ist zugleich seine eigene Verherrlichung, die *δόξα* seines mystischen Leibes und die Herrlichkeit seines Namens. In diesem wahren Sinne betet Christus immer für sich [4]).

Als Schwierigkeiten gegen diese Lehre bringt man Gebete Christi vor, die nicht erhört worden seien. Die am nächsten liegende ist

Das Ölbergsgebet. — Hier ist doch die Bitte um Abwendung des Leidenskelches unerhört geblieben. Also ist nicht jedes Gebet Christi erhört worden. — Darauf ist zu sagen:

1) Die positiven Argumente aus der hl. Schrift für die stete Erhörung des Gebetes, ebenso die Beweise aus der theologischen Vernunft sind so durchschlagend, daß sie für alles und jedes Gebet Christi gelten;

2) ergiebt sich die Nichtigkeit dieser Schwierigkeit aus folgenden Gründen: a) alles über die Erhörung des Gebetes Christi Gesagte bezieht sich nur auf jenes Gebet, welches der Ausdruck seines überlegten freien Willens ist, nicht aber auf jenes Gebet, welches

---

[1]) Jo 17, 25; S. oben S. 245.

[2]) Th. II. II. qu. 83 a. 15 ad 2; dort auch die Begründung. — Bellarmin controv. de bonis operib. 1, 9 stellt 8 Bedingungen auf, die sich auf die obigen zurückführen lassen.

[3]) Alexander v. Hales Summa III. qu. 15. membr. 2 a. 2: „Ipse pie et iuste petiit in omni quod petendum erat; ergo in omni debuit exaudiri; item ipse erat summus sacerdos sanctus innocens impollutus (sicut dicitur Heb. 7); ergo ipse pro omnibus debuit impetrare pro quibus oravit".

[4]) S. oben S. 198.

nur die Äußerung des naturnotwendigen Verlangens der sinnlichen Strebekraft und der naturnotwendigen Neigung auch des höheren geistigen Willens ist. Treffend sagt der hl. Thomas [1]): „Tunc alicuius orantis exauditur oratio, cum eius voluntas adimpletur; voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas; hoc enim absolute volumus, quod secundum deliberatam rationem volumus; illud autem, quod volumus secundum motum sensualitatis vel etiam secundum motum voluntatis simplicis quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur, unde talis voluntas magis est dicenda velleitas, quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret".

Das Ölbergsgebet ist ein solches Gebet, in welchem nicht das überlegte Wollen, sondern einfachhin das naturnotwendige Streben, die natürliche Abneigung gegen Tod und Leiden zum Ausdruck gebracht und der ganz naturgemäße Wunsch geäußert wird, daß dieses Leiden und dieser Tod, „dieser Kelch", „die Stunde" vorüberginge. — Daß das Gebet um Errettung aus Todesnot wirklich nur ein Ausdruck dieses Willens war, ergiebt sich daraus, daß der Leidenswille Christi vom ersten Augenblick seines irdischen Lebens an fest stand (Heb. 10, 5 ff.) und von ihm unentwegt festgehalten wurde, wie die zahlreichen Voraussagen seines Leidens und Todes zeigen, wie das unmittelbar vorhergegangene hohepriesterliche Opfergebet, ja selbst der zweite Teil der Ölbergsbitte beweist.

Es hat somit der erste Teil der Ölbergsbitte gar nicht die Tendenz der Erhörung; er ist „kein eigentliches, auf Erhörung Anspruch machendes Gebet, wodurch die voluntas rationis ihre Wünsche Gott vorgetragen habe" [2]).

b) Diese voluntas sensualitatis oder voluntas ut natura, die ihrer ganzen Natur nach bedingt ist, welche immer die Bedin-

[1]) III. qu. 21 a. 4 c.; s. auch zu Heb. 5, 7. Vgl. Ben. XIV. n. 202.

[2]) Scheeben 3, 228; Alexander v. Hales III. qu. 15 membr. 2 a. 1 ad 4: „Christus proposuit petitionem vel orationem quam impetrare noluit". Theoph. z. Mt 26, 39: *„ὡς ἄνθρωπος φυσικοῖς νόμοις παραιτεῖται τὸν θάνατον"*. S. auch zu Mt 27, 46: *„καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος φυσικὴν ὄρεξιν ἔχει τῆς ζωῆς, φιλόζωος ὢν . . . ἐμφαίνων τὴν φυσικὴν φιλοζωΐαν ἡμῶν. Καὶ γὰρ ὄντως ἄνθρωπος ἦν καὶ ἡμῖν τὰ πάντα ὅμοιος χωρὶς ἁμαρτίας."* Pullus sent. 4, 7; Lomb. 4 d. 17; Vasq. 82, 5, 42.

gung einschließt: „si aliud non obsistat, quod per deliberationem rationis invenitur“ (Th. l. c.), wird dazu vom Heiland als bedingt hingestellt. Er fügt die Bedingung bei: „Wenn es möglich ist“, (Mt 26, 39; Mc 14, 35), „Wenn Du willst“ (Lc 22, 42). — Eine Bitte, die sich selbst eine Bedingung stellt, kann vernünftiger Weise doch nur auf Erhörung rechnen, wenn die gesetzte Bedingung erfüllt wird [1]). Die Bedingung des Ölbergsgebetes wurde aber nicht erfüllt. Also hat der Beter gar nicht die Absicht, erhört zu werden. Der Heiland hat in der zweiten Bitte die erste Bitte dem Willen des Vaters ausdrücklich unterworfen [2]); ausdrücklich, sagen wir, weil die thatsächliche Unterwerfung schon in den beiden besprochenen Momenten, namentlich in dem zweiten, enthalten ist. Ganz deutlich scheidet sich das Ölbergsgebet in zwei, durch *πλήν (ἀλλά)* scharf unterschiedene Bitten. Oecumenius (zu Heb. 5, 7): *„οὐκ ἦν ἡ δέησις μία, ἀλλὰ διπλῆ τις· ἡ μὲν παραιτουμένη θάνατον, ἡ δὲ αἰτουμένη. Καὶ γάρ φησιν ἐν τῇ αὐτῇ εὐχῇ καὶ δεήσει· πλὴν μὴ τὸ ἐμὸν θέλημα, ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω . . . Ὥστε καλῶς φησι ὁ θεῖος Παῦλος· εἰσακούσθη“*. Leo d. Gr. (s. 56 de pass. 5 n. 2) [3]): „Prima petitio infirmitatis est, secunda virtutis; illud optavit ex nostro, hoc elegit ex proprio“. — Auch hieraus folgt, daß der Heiland die erste Bitte gar nicht erhört haben will.

So kommt alles darauf hinaus, daß der Heiland die erste Ölbergsbitte gar nicht erhört wünscht, daß diese somit bei der Frage nach der steten Erhörung des Gebetes Christi nicht in Betracht kommt. Bei einer Bitte, welche als Opferbitte das Widerstreben der Natur gegen Opferleiden und Opfertod dem Vater gegenüber ohne jede Tendenz der Erhörung ausdrückt, ja diese sogar ausschließt, kann man weder von Erhörung noch von Nichterhörung sprechen. Christus „semper eo modo quo oravit exauditus est“ [4]).

Darum ist die Auslegung jener nicht ganz korrekt, von denen Hugo von S. Victor sagt: „Quidam volunt dicere quod non sit exaudita

---

[1]) Scheeben 3, 228; Lugo d. 25; Al. v. Hales III. qu. 15 membr. 2 a. 2: „secundum formam petitionis est exauditus, non secundum materiam; non enim petiit passionem amoveri absolute, sed sub conditione“; Zill zu Heb. 5, 7 (S. 226).

[2]) Doch kann man nicht mit Deißmann (707) einfach von einem „Annullieren“ der Bitte durch die zweite sprechen; die Bitte blieb in ihrem Recht als Ausdruck des natürlichen Widerstrebens, und bedurfte wegen der sie einschränkenden Bedingung keiner „Annullierung“.

[3]) S. s. 58 (de pass. 7) n. 5; 59 (pass. 8) n. 1: „rediit in sententiam suae dispositionis aeternae“. Petav. 9, 9, 3.

[4]) Paludan. 3 d. 17 q. 2 a. 1 concl. 3.

illa oratio (summa sententiar. tr. 1 cp. 17)". Vgl. Hildeb. cenom. tr. theol. 14; s. in dom. Palmar. — Der Kelch, um dessen Vorübergehen der Heiland betete, ging zwar nicht vorüber; aber da dieses Gebet gar nicht auf Erhörung zielte, kann man von einem Erhören oder Nichterhören nicht reden. Wenn bedeutende Theologen (besonders Alvarez, Suarez) letzteren Ausdruck beim Ölbergsgebet gebrauchen, so ist derselbe nicht zu sehr zu betonen, sondern, wie aus diesen Auktoren selbst hervorgeht, im angegebenen Sinne zu erklären.

Im Zusammenhang damit steht die Frage, ob die erste Ölbergsbitte den Namen eines eigentlichen Gebetes führen könne, oder nicht. Einige (Cai., Vasq., in etwa auch die Salm.) wollen sie nicht als Gebet gelten lassen. Dagegen spricht aber das *προσευχόμενος* Mt 26, 39, *προσηύχετο* Mc 14, 35 und Lc 22, 41; ferner ist diese Bitte ein Ausdruck des Willens (freilich der voluntas ut natura) Gott gegenüber. Somit erscheint sie als eigentliches Gebet, aber nicht (und darauf scheint es den genannten Theologen anzukommen) als eigentliches Bittgebet. Salmant.: „ista oratio ... non tam ordinatur ad impetrandum, quam ad repraesentandum simplicem voluntatis affectum".

Mit dem Ölbergsgebet fallen auch alle anderen Schwierigkeiten aus nicht erhörten Leidensgebeten des Herrn. — Auch bei diesen wurde Christus nicht erhört und wollte gar nicht erhört werden durch sofortige Befreiung vom Leiden, das er mit freiem Willen übernommen hatte. Doch liegt eine Erhörung in der endgültigen Erhöhung aus Leiden und Tod zur Glorie.

Ps. 21, 3: „Mein Gott, bei Tage rufe ich, und Nachts ist nicht Ruhe mir [vom Rufen]" (anders Vulg.: Deus meus clamabo per diem et non exaudies, et nocte et non ad insipientiam mihi). Gerhoh z. St.: „non exaudior ad removendum calicem passionis, qui omnibus modis exaudior ad removendam aeternam damnationem eorum, pro quibus bibo ipsum calicem". Im selbem Ps. haben wir aber auch die Zuversicht der Erhörung in V. 25; s. oben S. 287. Tertullian hat zu unserer Stelle eine falsche Lesart gegen alle codices: „Deus meus clamabo per diem, et exaudies et nocte et non ad vanitatem mihi".

Die zweite berühmte Instanz gegen unseren Satz bildet das Gebet für die Kreuziger Lc 23, 34. — Der Heiland erbittet hier seinen Kreuzigern Vergebung; aber es ist nicht allen vergeben worden; der beste Beweis dafür ist die furchtbare Zerstörung Jerusalems, die Gott durch die Werkzeuge seiner Strafgerechtigkeit, die Legionen des Titus, vollziehen ließ, als Strafe für Vorsteher und Volk wegen der Verwerfung und Tötung des Messias. Also hätten wir hier ein unerhörtes Gebet Christi.

Auch hier ist wieder an das Prinzip zu erinnern, daß Christi Gebet erhört wurde, wenn und soweit er wollte [1]). Es entsteht also die Frage: wie wollte Christus selbst dieses Gebet erhört sehen? Dies beantwortet sich

1) aus dem Gegenstand des Gebetes; es ist ein Gebet um Sündenvergebung, somit ein Gebet um Gnade und letzthin um das ewige Heil derer, für die es verrichtet wird. Ja bei seiner universellen Bedeutung ist es gradezu ein Gebet für das ewige Heil aller „Kreuziger“ Christi, d. h. aller, die durch ihre Sünden Ursache seines Todes wurden. Das Gebet Christi hat somit dieselbe allgemeine Tendenz wie sein Erlösungstod, wie der Heilswille Gottes [2]). Aber wie will der Heilswille Gottes das ewige Heil der Menschen? Nur mit Berücksichtigung der Freiheit, die er dem Menschen gegeben hat. Der Heilswille Gottes, der sich wirklich und ernstlich auf alle Menschen erstreckt, ist kein absoluter; er schließt eine Bedingung ein: wenn der Mensch mit der Freiheit mitwirkt. Der Heilswille Gottes ist der ernstliche Wille Gottes, alle nötigen Gnadenhülfen (auxilia sufficientia), die ihm das Heil ermöglichen, jedem Menschen zu geben. Die thatsächliche Erreichung des Heiles ist aber in diesem absoluten Heilswillen Gottes nicht gegeben; dazu gehört auch die menschliche Mitwirkung. — Was hier vom Heilswillen Gottes gesagt wird, gilt auch von dem Heilswillen der menschlichen Natur der zweiten göttlichen Person, der jenem Heilswillen vollkommen konform ist, gilt auch von dem Ausdruck dieses Heilswillens, dem Gebete. Dieses Gebet Christi erwirkte folglich allen, für die es verrichtet wurde, die auxilia sufficientia zur Vergebung [3]), erwirkte aber nicht allen, sondern nur einigen das ewige Heil in seiner thatsächlichen Erreichung, nämlich jenen, die mit der empfangenen Gnade frei mitwirkten.

Wir sehen, die Lösung ist, abgesehen von dem allgemeinen Prinzip, eine ganz andere als beim Ölbergsgebet. Denn hier haben wir

---

[1]) Suar.: „eo modo exaudita est oratio Christi, quo Christus exaudiri voluit“.

[2]) Janssens 729: „Incidimus hic in quaestionem de voluntate salvifica universali“.

[3]) Vasqu. d. 82. 5, 47; Suar. d. 37 s. 4; Ben. XIV. n. 284: „Qui dicat Christum Dominum orasse pro omnibus, orationem eius a Deo fuisse exauditam, omnibus a Deo exorasse auxilia sufficientia ad salutem, etsi non omnes salutem adepti sint, is facile omnem videtur diluere difficultatem.“

nicht einen einfachen Willensausdruck, sondern ein eigentliches erwerbendes Bittgebet, mit der Absicht, erhört zu werden.

2) Wie weit Christus sein Gebet erhört wissen wollte, ersehen wir aus der beigefügten Begründung: „denn sie wissen nicht, was sie thun!“, vor allem in ihrer nächsten Anwendung auf Vorsteher und Volk der Juden. So sagen viele Väter, welche hervorheben, daß mit der weiteren Predigt der Apostel, den beständigen Beweisen für die Wahrheit der Lehre die Juden immer weniger entschuldbar wurden und darum aufhörten, Gegenstand des Gebetes zu sein (s. z. B. Apg 4; 5, bes. V. 35—9; 26, 28).

Auf jeden Fall hat auch dieses Gebet Christi in dem von ihm gewollten Umfange Erhörung und zwar reiche Erhörung gefunden. Fast alle Erklärer weisen hin auf die 3000 Juden, die am Pfingstfest der Kirche Christi sich anschlossen (Apg 2, 41); auf die weiteren 2000, die sich auf die zweite Predigt Petri hin bekehrten (4, 4). In dieser zweiten Predigt erwähnt der hl. Petrus gradezu die Unwissenheit des Volkes und seiner Vorsteher (3, 17). Ferner wird der hl. Paulus genannt, der „Barmherzigkeit fand, weil er unwissend handelte“ (1 Tim 1, 13). Überhaupt sind alle Juden, die vor dem Strafgericht über Jerusalem sich bekehrten, eine Frucht dieses gottmenschlichen Gebetes [1]); für die übrigen erbetete der Heiland die vielfachen Gnaden der Bekehrung, die ihnen nach der Apostelgeschichte angeboten wurden, freilich nur, um mit freiem Willen von ihnen verschmäht zu werden [2]). Auch paßt es recht gut in diesen Zusammenhang, die Verschiebung der Zerstörung von Jerusalem um reichlich 40 Jahre als eine vom Heiland erbetene „Gnadenfrist“ aufzufassen, aber im erhabensten Sinne dieses Wortes, als „gnadenreiche Zeit“, als „Tage des Heiles“ (2 Cor 6, 2) [3]).

Noch in anderer Weise finden die hl. Väter dieses Gebet positiv erfüllt, indem sie nicht blos an die eigentlichen Urheber des Gottesmordes, die Juden, sondern an die Werkzeuge dieser blutigen That, die heidnischen römischen Soldaten denken. Ihnen gilt zunächst das „*ποιοῦσιν*“, die blutige Ausführung; bei ihnen

---

[1]) Chrysost., Euthym., Aug., Leo s. 62 (11 de passione) n. 3; s. 66 (15 de pass.) n. 3; Greg. M. 2, 19 in 1. lib. Reg.; Beda.

[2]) Theodoret zu 1 Cor. 2, 8; Theophanes hom. 27; Euthym. zu Ps 21, 3; Theophyl. zu Lc 23, 34: „*Καὶ μέντοι ἀφέθη ἂν αὐτοῖς τὸ ἁμάρτημα, εἰ μὴ μετὰ ταῦτα τῇ ἀπιστίᾳ ἐνέμειναν.*“

[3]) Hieron.; Leo M.; Beda.

trifft aber noch mehr die Unwissenheit als Entschuldigungsgrund zu. Die Väter nehmen diese Heiden nicht als Einzelpersonen, sondern, ganz im Einklang mit der universalen Geltung dieses Gebetes, als Repräsentanten der ganzen Heidenwelt. — Es hindert uns nichts, neben dem allgemeinen Sinn der Fürbitte, auch diese besondere Anwendung gelten zu lassen. Sie wird uns nahe gelegt, weil wir Juden und Heiden mit ganz verschiedener Art der Unwissenheit sich direkt am Gottesmord beteiligen sehen (s. dazu Th. III. p. qu. 47 a. 6), dann auch weil die weitere Ursache des Kreuzestodes Christi, die Sünde, bei den Heiden weit mehr durch Unwissenheit entschuldigt werden kann, als bei den Juden, die außer dem Naturgesetz das positive Gesetz Gottes besaßen[1]).

So löst sich nicht nur diese Schwierigkeit, sondern wir werden auch hingeführt zu der schon früher[2]) angedeuteten Verbindung des Gebetes Christi mit der Gnadenwahl im allgemeinen, und der besonderen Anwendung dieses Ratschlusses auf Juden und Heiden. — Das Gleiche gilt von der verwandten Schwierigkeit, daß das Gebet Christi für alle Gläubigen (Jo 17, 20 ff.) nicht Erhörung gefunden habe. Dieses Gebet ist ein Teil des hohepriesterlichen Gebetes, das mit dem Kreuzesopfer eine organische Einheit bildet. Von seiner Wirkung gilt also dasselbe, wie von der Wirkung des Kreuzesopfers; es erwirkt das Heil denen, die mitwirken.

Auch daß Christus öfters um dasselbe betet, beweist nicht, daß ein früheres Gebet unerhört blieb. Jedes neue Gebet ist ein neues Anrecht auf Erhörung, nicht aber eine Ergänzung eines früheren, etwa noch nicht genügenden Gebetes. Denn alle Gebete Christi haben in der göttlichen Sohnschaft des Beters unfehlbaren Anspruch auf Erhörung.

---

[1]) Wie bei der Kreuzigung des Herrn, so erscheinen auch sonst ihre Laster der äußeren Form nach roher, blutiger und gewaltthätiger, als jene der Juden, aber dennoch nicht in gleichem Maße moralisch imputierbar, weil ihre Unwissenheit die moralische Schuld vermindert. — Die erste Erhörung des Gebetes in diesem Sinne fand beim Hauptmann und den Soldaten statt (Mt 27, 54; Mc 15, 34; Lc 23, 47).

[2]) S. oben S. 256.

§ 19. Das Gebet Christi als Beispiel für uns.

Jesus Christus, der Gottmensch, ist nach seinen eigenen Worten für uns „der Weg" (Jo 14, 6), der zu Gott führt: „Viam veritatis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus" [1]). Die „Nachfolge Christi" macht das Tugendstreben des gläubigen Christen aus, sei es, daß er mit gewöhnlicher, zum Heile notwendiger Tugend sich begnügt, sei es, daß er nach höherer Vollkommenheit strebt. All' unser Tugendstreben äußert sich im Zustande der gefallenen Natur in zwei Hauptthätigkeiten: Selbstüberwindung, welche notwendig ist, weil unsere eigene Natur unserem Tugendstreben hinderlich ist, und Gebet. In beiden ist Christus unser Vorbild, aber in wesentlich verschiedener Weise. Die Selbstüberwindung war bei ihm nicht in jener Weise wie bei uns möglich, als Kampf des Geistes gegen das Fleisch, um dieses dem Geiste zu unterwerfen. Denn Christus war Herr über seinen Leib. Es konnte sich bei ihm nur darum handeln, daß er — vor allem um zu sühnen, dann auch, um uns ein Beispiel zu geben — seiner sinnlichen Natur statt der Freuden nur Leiden und Entbehrungen bis zum qualvollsten Tode bot, nicht aber darum, daß er sie bekämpfte, um sie in Gehorsam zu erhalten. Das Wort „Selbstüberwindung" paßt auf Christus nicht, wohl aber „Selbstverleugnung" (vgl. Mt 16, 24).

In ganz anderer Weise, als für die Selbstüberwindung, ist er für unser Gebetsleben Vorbild. Er betete, wie wir sahen, wirklich, und sein Gebet nimmt in der Heilsökonomie eine bedeutende Stellung ein; diese Stellung ist vor allem für die Bedeutung seiner Gebete entscheidend. Das Beispiel für uns, so wichtig es ist, kommt erst an zweiter Stelle [2]). Das gilt auch für das Gebet, das wir vorzugsweise als Beispiel betrachen, für das Ölbergsgebet. Auch hier steht an erster Stelle seine Bedeutung für den Heiland selbst als Opfergebet [3]).

---

[1]) S. Th. prol. in 3. p. Summae theol.; Leo XIII. in seinem Briefe „Testem benevolentiae" (22. Jan. 1899) an Kardinal Gibbons: „Magister et exemplar sanctitatis omnis Christus est, ad cuius regulam aptari omnes necesse est, quotquot avent beatorum sedibus inseri".

[2]) Suar. t. 2. d. 39 s. 1.

[3]) Selbst Alexander von Hales sieht im Ölbergsgebet nur Belehrung und Beispiel (III. p. qu. 15 membr. 2 a. 1): „Propter instructionem nostram dupli-

Aufmunterung zum Gebet. — Die Thatsache, daß der Heiland betet, viel betet, ist ein mächtiger Ansporn für uns, gleich ihm zu beten. „Du hörst den Lehrer beten; lerne beten. Darum nämlich betete er, damit du beten lernest"[1]. „Er ging uns voran mit dem Gebet seiner Menschheit, damit darauf unser Erwachen von der Trägheit folge"[2], „um auch hierin das zu erfüllen, was von ihm gesagt wird: „Jesus begann zu thun und zu lehren" (Apg 1, 1)[3]. „Nicht allein durch Worte, sondern auch durch Thaten hat der Herr uns beten gelehrt. Er selbst betete und flehte und zeigte uns durch sein Beispiel, was wir thun müssen ... Wenn der Sündenlose betete, um wie viel mehr müssen die Sünder beten? Wenn jener die ganze Nacht wachte in beständigem Gebet, um wieviel mehr müssen wir Nachts im Gebete wachen?"[4] „Wenn der Herr Christus betet, so ist das eine hl. Belehrung der Gläubigen ... eine Unterweisung unseres Lehrers"[5]. „Es ist etwas Schönes um das Gebet und das Nachtwachen; davon soll dich Gott überzeugen, der vor seinem Leiden wacht und betet"[6]. „Der Vorgang ist ein Vorbild des Gebetes. Denn nicht ein Gesandter oder ein Engel, sondern Christus sollte uns als Führer und Lehrer für alles Gute und die zu Gott hinführende Lebensweise erscheinen"[7]. „Alles thut der Herr, um uns zu belehren, damit auch wir so thun"[8]. „Er erzieht uns und führt uns den Weg zu Gott durch das Gebet und lehrt uns, daß das Gebet die göttliche Herrlichkeit verschafft"[9]. „Er er-

---

cem. Primum est quod per eum instruimur, quod nobis licet velle aliquid primum ex sensualitate nec est periculosum martyribus, si horreant mortem, cum Filius Dei eam horruerit. Aliud est quod non debeamus supponere voluntati sensualitatis voluntatem divinam in periculis positi. Unde subiunxit: „Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu".

[1]) Aug. in ps 66 n. 5 (zu V. 2).

[2]) Greg. M. moral. 24, 5, 9.

[3]) Cassian coll. 9, 7; vgl. Euthym. zu Jo 17, 1; scholia vetera zu Jo 17, 1 (M. 106, 1273): *„τὸν παιδεύοντα οὐ διὰ ῥημάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ πραγμάτων χρὴ παιδεύειν."*

[4]) Cypr. de or. 29; ep. 11 (Hartel, 7 Baluze) n. 5: „Dominus ipse disciplinae magister et exempli nostri via frequenter et vigilanter oravit."

[5]) Cassiodor zu Ps 85.

[6]) Greg. von Nazianz or. 14, 3.

[7]) Cyrill zu Jo 17, 1; vgl. zu Lc 11, 1; Jo 6, 11.

[8]) Theophyl. zu Lc 6, 12.

[9]) Jo Damasc. hom. in transfigur. n. 10.

muntert uns, immer durch Gebete die Gottheit zu versöhnen und das Auge von den niedrigen Gedanken zur Höhe der Beschauung zu erheben" [1]. — Wir schließen diese Blütenlese von Väterstellen über die Beispielskraft des Gebetes Christi mit Tertullians Exhortation am Schlusse seiner Schrift über das Gebet: „Orant ... angeli omnes. Orat omnis creatura. Orant pecudes et ferae et genua declinant et egredientes de stabulis ac speluncis ad coelum non otiosi ore suscipiunt, vibrantes spiritu suo movere. Sed et aves nunc exurgentes eriguntur ad coelum et alarum crucem pro manibus extendunt et dicunt aliquid quod oratio videtur. Quid ergo amplius de officio orationis? Etiam ipse Dominus oravit, cui sit honor et virtus in saecula saeculorum" [2].

Vorbild für alle Arten des Gebetes. — Schon Cassian [3] weist darauf hin, daß die vier vom Apostel genannten Formen des Gebetes sich sämtlich bei Christus finden. Auch betet Christus bei den verschiedensten Anlässen. Der selige Wilhelm von S. Thierry [4] drückt diese Wahrheit in seiner sinnigen Weise aus: „Cum ad iugiter et efficaciter orandum excitare et exercitare et assuefacere cor meum desidero, nullius in hoc magisterio malim erudiri, quam tuo, o Domine Jesu, Sapientia Patris. Recogito ergo modos orationum quibus orans coram hominibus in terris formam nobis dabas perfectae orationis, et invenio te aliquando quidem orantem solum, aliquando in turba, aliquando in exultatione spiritus, aliquando in sanguineo sudore, aliquando exaltatum in cruce". In der That sehen wir Christus beten, bald im Stillen, bald mündlich und laut, in der Qual des Kreuzes und der mystischen Glorie des Tabor [5]. Wir heben nur einige Fälle heraus.

---

[1]) Theophanes hom. 25.

[2]) Janssens 731: „Concludo nullum nobis efficacius dari orationis medium, nullamque sanctiorem methodum, quam ut orationes nostras arctissimo vinculo cum orationibus Christi coniungamus, utpote in quibus habent suum dignissimum organum suumque uberrimum fontem."

[3]) coll. 9, 17. S. oben S. 39; 158 Anm. 1.

[4]) med. 5.

[5]) Meschler 1, 477: „Alle übernatürlichen Zustände der begnadigten Heiligen", also auch ihre ekstatischen Gebete, „sind eine leichte Lichtwelle vom Tabor." Euth. zu Lc 9, 28: „*προσευχόμενος δὲ μετεμορφώθη, ἵνα μάθωμεν ὅτι ἡ προσευχὴ μεταμορφεῖ καὶ λαμπρύνει τὸν ἄνθρωπον ὡς χρὴ γινομένη*".

Gebet nach Erfolgen. — Es wiederholt sich mehrere Male im Leben des Heilandes, daß er grade nach großen Erfolgen sich in die Einsamkeit zurückzieht und betet; so nach dem großen Wundertag von Capharnaum (Mc 1, 35), nach der Heilung des Aussätzigen (Lc 5, 16), nach der ersten Brotvermehrung (Mt 14, 23; Mc 6, 46). Damit giebt er ein Beispiel, dessen wir Menschen sehr bedürfen, wenn wir etwas Besonderes gethan haben. Dann wird es notwendig, sich dem Lobe und dem Beifall der Menschen zu entziehen und Gott im Gebete die Ehre zu geben. Dafür giebt der Heiland, für den eine solche Ökonomie nicht notwendig war, uns das Beispiel, und zwar zu wiederholten Malen.

Sehr schön sagt Euthym. zu Mc 1, 35: „Er ging in die Wüste und lehrte uns, wenn wir etwas Erstaunliches gethan haben, Menschenlob zu fliehen und in der Einsamkeit Gott zu danken, der uns Gnade gab, und um weitere Kraft zu beten". Theophyl. zur selb. St.: „Er zeigt uns, daß wir es Gott zuschreiben müssen, wenn wir etwas Gutes gethan haben, und daß wir ihm sagen müssen, daß jede gute Gabe von oben stammt und von Gott kommt".

Das Dankgebet des Heilandes wird überhaupt gern als Beispiel hervorgehoben, so von Theophyl. zu Mt 26, 30, Basil. v. Seleucia or. 33 (zu Mt 14, 19). Selbst im Unglück sollen wir nach seinem Beispiel Gott danken. Theophyl. zu Mt 26, 26; Mc 14, 26; Euth. zu Mt 26, 26: „παιδεύων ἡμᾶς εὐχαριστεῖν ἐφ᾽ οἷς πάσχομεν." Greg. M. Mor. 2, 35, 61: „In se autem credentes edocet, ut in flagellis positi benedicere Deo sciant . . . Unde et teste Evangelio cum appropinquare passioni dicitur, accepto pane gratias egisse perhibetur. Gratias itaque agit, qui flagella alienae iniquitatis suscipit. Et qui nihil dignum percussione exhibuit, humiliter in percussione benedixit, ut hinc videlicet ostendat, quid unusquisque in flagello culpae propriae facere debeat, si ipse aequanimiter flagella culpae fert alienae, ut hinc ostendat quid in correptione faciat subditus, si in flagello positus Patri gratias agit aequalis". — Auch der Dank für Speise und Trank, das Tischgebet, erscheint den hl. Vätern wichtig genug, um als durch das Beispiel Christi gelehrt hervorgehoben zu werden. So Chrys. (h. 49 in Mt zu 14, 19 f.), Euth. (zu Mt 14, 19), Theoph. (zu Mt 14, 19; 15, 36; Mc 6, 41; 14, 26; Lc 9, 16), Ammon. zu Jo 6, 11, Basil. von Seleucia, scholia vet. zu Mt 14, 19; Jo 6, 11.

Dieses Beispiel von Gebeten nach Erfolgen mit seinem Übergang vom aktiven zum kontemplativen Leben wird in allen drei Fällen ergänzt durch den Übergang von dem kontemplativen zum aktiven Leben, vom Gebetsverkehr mit Gott zu rüstiger Ar-

beit für das Wohl der Menschen [1]). Darauf macht uns ein tiefer Kenner dieses doppelten Lebens apostolischer Männer aufmerksam, der hl. Gregor der Große, der dieses Beispiel des Heilandes treu befolgte und sich aus der Süßigkeit der Beschauung losriß, um unter den Menschen um Gottes Willen zu wirken. Er sagt in seiner „Regula pastoralis“ [2]): „Ipsa veritas per susceptionem nostrae humanitatis nobis ostensa in monte orationi inhaeret, miracula in urbibus exercet, imitationis exemplum bonis rectoribus, sternens, ut, etsi iam summa contemplando appetunt, necessitatibus tamen infirmantium compatiendo misceantur“.

In schwierigen Lagen. — Oft ist es dem Menschen notwendig, in Not und Leid sich an seinen Gott zu wenden, öfter wohl, als in Freude und Dank ihm entgegen zu jubeln. Auch hier können wir uns an unserem großen Beter ein Beispiel nehmen. Die stille Klage, der Schmerzensruf zu Gott waren ihm nicht unbekannt. Namentlich das Ölbergsgebet ist ein vollgültiges Beispiel für alle, die leiden müssen; es lehrt uns, unsere Ölbergsstunden geduldig zu ertragen. „Nach der Unterweisung wendet er sich als Mensch zum Gebete und lehrt dadurch die Menschen, in den Versuchungeu auf Gott zu schauen und alles zu verlassen, um zu ihm zu fliehen und von ihm Hülfe zu erbitten“. „Als Mensch betete er und lehrte die Menschen in Versuchungen zu beten und sich zu Gott zu wenden und inbrünstiger seine Hülfe anzurufen“ [3]). Ebenso sprechen Nilus [4]), Chrysostomus [5]), Ammonius [6]), Cyrill (in Bezug auf das dem Ölbergsgebet eng verwandte Gebet

---

[1]) Suar. (t. 2. d. 39 s. 1.) mit besonderer Beziehung auf das Gebet in der Wüste: „Hoc facto dedit Christus exemplum hominibus communem vitam degentibus eos interdum debere ab hominum conversatione recedere et soli Deo vacare, ut sine offensione et periculo possint ad actionem descendere et cum hominibus agere. Quod (ut d. Thomas notavit) ad eos spectat maxime, qui profitentur munus docendi et instruendi alios, quos prius oportet contemplationi se dare, ut postea securius maiorique cum fructu possint in proximorum salutem incumbere. Nam quia Christus hoc erat vitae genus professurus, idcirco a divina contemplatione exorsus est.“

[2]) 2, 5; wörtlich so auch ep. 1, 25. Siehe Knabenbauer zu Lc 5, 16, der Beda, Cai., Tol. citiert.

[3]) Euth. Die erste Stelle geht auf das hohepriesterliche Gebet, für welches sich dieselbe Anwendung machen läßt (s. Keppler 228. 246); die zweite auf das Ölbergsgebet. — [4]) peristeria 4, 9.

[5]) h. 83 in Mt: „*ἔδειξε τὸ ἐνάρετον καὶ ἐμφιλόσοφον*“.

[6]) zu Jo 17, 1.

um Verklärung Jo 12), Theophylact [1], der hl. Bernard [2]. Des letzteren Worte lauten: „Non despero iam Domine, etiamsi molesta mihi videatur tribulatio quam patior, etiamsi pusillanimis sum, etiamsi desidero, ut transferatur calix a me. Non despero, inquam, dummodo addam et ipse: „Verumtamen non sicut ego volo sed sicut tu (Mt 26, 39)". Didici etiam ex hoc ipso non ad carnalem sive caducam recurrere consolationem, sed ad angelicam, sed ad coelestem. Ita plane, dummodo non murmurem (id enim penitus separaret a te, si non citius resipiscerem), non renuo, etiamsi opus habeo consolari. Quid enim? Agnosco vocem meam in Salvatore et de salute desperem? Plane in patientia mea possidebo animam meam". Am schönsten hat dieses tröstliche Beispiel des Todesangstgebetes Christi wohl der begeisterte Lobredner der Menschwerdung, Papst Leo der Große [3], uns vorgeführt: „Haec vox capitis salus est totius corporis; haec vox omnes fideles instruit, omnes confessores accendit, omnes martyres coronavit. Nam quis mundi odia, quis tentationum turbines, quis possit persecutorum superare terrores, nisi Christus in omnibus et pro omnibus diceret Patri: „Fiat voluntas tua"! Discant igitur hanc vocem omnes Ecclesiae filii magno pretio redempti, gratis iustificati, ut, cum adversitas violentae alicuius tentationis incubuerit, praesidio potentissimae orationis utantur, ut superato tremore formidinis accipiant tolerantiam passionis". Auf dieses Beispiel weist uns auch die Kirche recht praktisch in dem Gebet hin [4]: „Domine Jesu Christe, qui in horto verbo et exemplo nos orare docuisti, ad tentationum pericula superanda, concede propitius, ut nos orationi semper intenti, eius copiosum fructum consequi mereamur".

Hier haben wir auch die rührende Fürbitte des Heilandes zu betrachten als mächtiges Beispiel des von ihm gegebenen Gebotes (Lc 6, 28) des Gebetes für Feinde. Von einem hl. Ignatius von Antiochien [5] an preisen Väter [6] und Lehrer dieses

---

[1]) zu Mt 26, 39; Mc 14, 36.

[2]) s. in festo s. Andreae apost. 1, 7. — [3]) s. 58 (de pass. 7) n. 5.

[4]) or. in festo Orationis D. N. J. Chr. in Monte Oliveti. Vgl. auch Secreta und Postcommunio.

[5]) Eph. 10: *„πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ἡμεῖς τὰς προσευχάς . . . μίμηται δὲ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι."*

[6]) S. z. B. tr. de humilitate 4; Theophanes h. 27: *„δι᾽ ἑαυτοῦ νομοθετῶν ἡμῖν τὸ μακρόθυμον."*

heldenhafte Beispiel des Gebetes. Wir sehen es bald nachgeahmt von dem ersten Blutzeugen des Herrn, dem hl. Stephanus (Apg. 7, 59), vom hl. Jakobus d. Jüngeren (Hegesipp bei Euseb. h. eccl. 2, 23, 16)[1], von Eusebius von Samosata (Theodoret h. eccl. 5, 4).

Ohne Grund hat man aus dieser Nachahmung des Gebetes des Herrn durch Stephanus auf die Unechtheit bald des einen, bald des anderen Gebetes geschlossen. Ganz im Gegenteil ist es sehr natürlich, daß ein solches Beispiel Christi nicht vergessen ward und Nachahmung fand. — Die äußere Beglaubigung beider Stellen spricht entschieden für die Echtheit. S. oben S. 249.

In der Art und Weise des Gebetes. — Niemals wird unser Gebet die Vollkommenheit des Gebetes Christi erreichen; das ist unmöglich. Aber wir können diesem erhabenen Gebete stets näher kommen, uns mehr und mehr der Art und Weise seines Gebetes nähern, und das sowohl in der inneren Vollkommenheit seines Gebetes, als auch in der äußeren Art desselben. Das gilt z. B. von der Wahl der Einsamkeit. „Schön ist die Einsamkeit und die Stille. Das lehrt mich der Carmel des Elias, die Wüste des Johannes, der Berg Jesu, auf welchen er sich oft zurückzog und in der Stille allein verweilte (Mt 14, 23)“[2]. „Er gab uns hierdurch, wie Cyrill sagt, ein Tugendbeispiel durch Thaten, wie auch durch Worte, wenn er sagt: „Du aber, wenn Du betest, schließe Deine Thüre“ (Mt 6, 6)“[3]. Andererseits sehen wir ihn auch am öffentlichen Gottesdienste teilnehmen und mit andern beten, gleichwie er auch dem gemeinsamen Gebet eine besondere Verheißung giebt (Mt 18, 19). — Die Beharrlichkeit war bei Christus, dessen Bitte einfachhin, ohne jede Wiederholung genügte, nicht notwendig; er hat sie dennoch geübt, namentlich am Ölberge, um uns auch in dieser für unser Gebet so wichtigen Tugend das Beispiel zu geben. „Lerne, o Mensch, beständig in den Versuchungen zu beten, wenn du hörst, daß auch der Herr oft betete“[4].

---

[1]) s. oben S. 249. — [2]) Naz. or. 14, 4.

[3]) scholia vett. in Lc 6, 12 (M 106, 1193); s. auch zu Mt 26, 36. So spricht auch der hl. Chrysostomus (h. c. Anom. 10, 2) von der „Einsamkeit nicht nur des Berges, sondern auch des Gemaches“. — Basil. de laudib. eremi; ep. ad Chelidonium. — Cyr. zu Lc 11, 1; 22, 40; Theophyl. zu Mt 14, 23; Mc 14, 34; Lc 6, 12; 9, 28.

[4]) Theophyl. zu Mt 26, 42—4; s. auch Mt 14, 23: „ἕως ὀψίας εὔχεται διδάσκων ἡμᾶς μὴ ταχέως ἀφίστασθαι τῆς προσευχῆς“. S. auch zu Mc 14, 32—42; Cyrill zu Mt 14, 23; 26, 42; Orig. zu Ps. 68, 4; Cassiod. zu Ps. 85, 3.

Wie die Kirche dem Beispiel Christi folgt. — Die Kirche als der Leib Christi, als der fortlebende Christus, kann dem erhabenen Beispiel Christi im Gebet nicht gleichgültig gegenüberstehen. Sie ahmt ihn, so gut sie es vermag, in der Beständigkeit seines Gebetes nach, einmal durch die beständigen Gebete der Gläubigen, dann durch ein eigenes Gebet, „das Gebet der Kirche", das im Namen und Auftrag der Kirche täglich von den dazu bestimmten Personen verrichtet wird, das Breviergebet [1]). Für viele Ordensgenossenschaften besteht noch heute die Sitte des nächtlichen Gebetes, die in besonderer Weise das nächtliche Gebet des Heilandes nachahmt [2]). Die vierzigtägige Fastenzeit ist, wie aus der kirchlichen Liturgie mit aller Klarheit hervorgeht, nicht bloß, was ihr Name sagt, eine Zeit der Enthaltsamkeit, sondern auch eine Zeit eifrigen Gebetes. Sie ist so eine Nachahmung jener vierzig Tage, die der Heiland im Gebetsverkehr mit dem himmlischen Vater in der Wüste verlebte. — Auch in dem Gebet des Heilandes bei seiner Taufe finden die hl. Väter ein besonderes Beispiel für die Getauften, eine Mahnung für sie, zu beten, um in den Himmel zu kommen [3]). — Das Gebet des Heilandes vor der Apostelwahl wird von der Kirche an den Quatembertagen nachgeahmt, welche Fast- und Gebetstage um gute Priester sind [4]). — Besonders aber folgt die Kirche beim hl. Meßopfer dem Gebetsbeispiele Christi. Gleich ihm umgiebt sie diese heiligste Handlung mit zahlreichen Opfergebeten. Der hl. Fulgentius [5]) sagt vom hohepriesterlichen Gebet gradezu: „Istam pro suis fidelibus orationem Salvator effudit, ostendens hoc nos maxime tempore sacrificii orare debere, quod ipse sacrificandi regulam constituens dignatus est Summus Pontifex postulare" [6]). Die Väter sehen den feierlichen Lob- und Dankgesang der Präfation in der „Danksagung" Christi bei der Feier der hl. Eucharistie vorgebildet [7]). — Ebenso ist der Hymnus nach

[1]) Vgl. das Einleitungsgebet: „Domine in unione illius divinae intentionis, qua ipse in terris laudes Deo persolvisti, has tibi horas persolvo".

[2]) Janssens 722. — [3]) Ambr.; Aug.; Euth; Thom. III. qu. 39 a. 5 c.

[4]) Vgl. dazu Theophyl. Lc 6, 12.

[5]) fr. 28; s. oben S. 158.

[6]) Janssens 732: „Nec ille minimus est cultus Eucharistici ~~fructus,~~ ut cum Jesu sub mysterii velamine pro nobis iugiter interpellante coniungamur precibus haud secus ac amore". S. hier S. 275 Anm. 1.

[7]) Cyrill zu Mt 26, 27; Lc 22, 19.

dem letzten Abendmahle (Mt 26, 30; Mc 14, 26) ein Vorbild der Dankgebete nach der hl. Communion und eine Mahnung, dieselben zu verrichten [1]). — Auch darin folgt die Kirche Christus, daß sie wie sonst, so vorzüglich beim heiligen Opfer, ihr Gebet besonders an den Vater richtet: „Ex ista regula quam Salvator instituit, Ecclesia, quae corpus eius est, orationes suas ad personam Dei Patris fundare consuevit" [2]).

Der Jünger, welcher Lc 11, 1 den Heiland beten sah und ihn um Unterricht im Gebete bittet, zeigt, wie im Erdenleben des Gottmenschen sich die Beispielskraft seines Gebetes bewährte.

§ 20. **Das Gebet Christi als Gebet unseres Hauptes.**

Christi Gebet als des Hauptes der ganzen Schöpfung. — Wir stehen am letzten Abschnitt unserer Arbeit. Hier bietet sich uns noch eine Auffassung des Gebetes Christi, welche dogmatisch tief begründet ist und geeignet erscheint, das Gebet Christi uns so nahe wie nur möglich zu bringen. Die besonders vom hl. Apostel Paulus betonte Lehre, daß alle Gläubigen ein Leib sind, dessen Haupt der Gottmensch bildet, ist schon an und für sich ein wichtiger dogmatischer Lehrsatz und eine erhebende trostreiche Wahrheit. Der Kern dieser Lehre ist der, daß die Gläubigen allen übernatürlichen Einfluß von dem Gottmenschen Jesus Christus empfangen, der in seiner menschlichen Natur einer ihresgleichen ist und so wirklich ein Glied, freilich das Hauptglied ist in der großen Gesamtheit, dem moralischen Leibe, den sie alle miteinander bilden. Doch nicht bloß das Haupt der Gläubigen, das Haupt der Kirche ist Christus, sondern auf einen allgemeineren Titel hin auch das Haupt der ganzen sichtbaren Schöpfung, an deren Natur er nach der materiellen Seite seines Seins Anteil hat und über die er als wahres Haupt majestätisch hervorragt. Darum erscheinen seine Gebete nicht als bloße Akte einer einzelnen Person; sie „waren . . . nicht bloß privater Natur; sie wurden vollzogen und Gott dargebracht in Namen der ganzen Schöpfung. Die Anbetung und Liebe des Gottmenschen

[1]) Chrys.; Theoph.; Euth.; Th. S. Knabenb.

[2]) Fulg. fr. 31 ex l. 9 de invoc. Trin. (M. 65, 799). S. auch Flor. lugd. expositio missae 33.

umfaßte, wie ihren unendlichen Gegenstand, so auch die ganze Ausdehnung der Schöpfung. Sie war die neue mächtige Stimme, mit welcher die gesamte Schöpfung Gott lobte und pries" [1]). Unvergleichlich erhaben steht hier der zweite Adam über dem ersten da, welcher auch als Repräsentant der ganzen sichtbaren Schöpfung Gott lobte und anbetete und sie so ihrem höchsten Ziel, der Verherrlichung und dem Lobe Gottes, zuführte. Aber es war kein unendliches Lob, keine unendliche Verherrlichung, wie sie der Gottmensch Gott zu bieten vermochte.

Christi Gebet als das Gebet der zu erlösenden Menschheit. — Betrachten wir das Gebet Christi als im Namen der Menschheit dargebracht, so können wir die Menschheit fassen als bereits erlöste, in der Kirche vereinigte, oder als noch zu erlösende, aber schon ganz in den Heilsplan aufgenommene Menschheit. Nach beiden Richtungen hin erscheint Christus als unser Haupt; der Unterschied besteht nur in dem mehr oder minder großen Einflusse des Hauptes auf seine Glieder. Von jeher ist der Schmerzensruf am Kreuze: „Gott, mein Gott, was hast Du mich verlassen!" als Schmerzensruf Christi im Namen der sündigen, erlösungsbedürftigen Menschheit erklärt worden. Diese Auffassung widerstreitet durchaus nicht der litteralen Auslegung von Christus selbst, sondern bietet eine wertvolle Ergänzung und Vertiefung derselben. Schon bei jener nächst liegenden Erläuterung lernten wir in jenen Worten den Schmerzenschrei des Opferlammes kennen, das klagt, weil es als Sühnopfer mit der ganzen Schuld der Menschheit belastet ist, um für sie zu büßen [2]). Damit ist dieses Gebet Christi als Gebet des Hauptes gegeben. So fassen es die Väter auf, aber durchweg unter Beibehaltung des strengen Litteralsinnes. So zuerst Origenes [3]): „Dieser Ruf des gekreuzigten Herrn Christus versinnbildet unser Leiden. Denn wir waren die Verlassenen *(ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ ἐγκαταλελειμμένοι)*". Ihm folgen von den Griechen Athanasius [4]), Eusebius von Caesarea [5]), Gregor von Nazianz [6]), Cyrillus [7]), Theodoret [8]), Nilus [9]), Ammo-

[1]) Meschler 1, 93. — [2]) S. oben S. 170. — [3]) Zu Ps. 21, 2.

[4]) zu Ps. 21, 2; de Incarnatione et contra Arianos n. 2. S. jedoch hier S. 25 Anm. 10. — [5]) zu Ps. 21, 2. — [6]) or. theol. 4 n. 5.

[7]) de recta fide ad reginas 2, 18; quod unus sit Christus (M 75, 1325).

[8]) Zu 1. Cor. 15, 27 f.; Ps. 21, 1: „*στόμα τῆς ἡμετέρας γίνεται φύσεως ὡς ἀπαρχὴ γεγεννημένος τῆς φύσεως*"; Heb. 2, 5—8: „*στόμα τῆς φύσεως*".

[9]) l. 2. ep. 289.

nius [1]), Johannes von Damaskus [2]), Theophanes [3]), Euthymius [4]), von den Lateinern Ambrosius [5]), Augustinus [6]), Rufinus, Leo der Große [7]), Vigilius [8]), in späterer Zeit Alexander von Hales [9]), Gerhoh v. Reichersperg [10]), Guitmundus [11]), der Autor vitis mysticae [12]), Petrus Lombardus [13]).

Das Gebet Christi als des Hauptes der Kirche. — Schon der vorige Abschnitt bezog sich in etwa auf Christus als das Haupt der Kirche; denn die zu erlösende Menschheit, deren sich der Erlöser annimmt, in deren Namen er spricht, ist die werdende Kirche, ecclesia in fieri. Aber auch als das Haupt der bereits gebildeten Kirche erscheint Christus in seinem Gebet. — Es ist diese Thatsache einmal in der klar ausgesprochenen Wahrheit verbürgt, daß Christus überhaupt das Haupt der Kirche ist [14]); damit ist von selbst gegeben, daß das Gebet, diese wichtige übernatürliche Lebensthätigkeit der Kirche, in jene Reihe von Handlungen fällt, in denen Christus sich als Haupt seiner Kirche bewährt. Es ist darum ganz dem paulinischen Lehrstück von Christus, dem Haupte der Kirche, entsprechend, wenn die großen Väter, allen voran ein hl. Augustinus, das Gebet Christi nicht bloß als das Gebet einer einzigen physischen Person auffassen, sondern auch als das Gebet des Hauptes der Kirche.

Ambrosius (in ps. 39 n. 22); Aug. (in ps. 85 n. 1): „Nullum maius donum praestare Deus posset hominibus, quam ut Verbum, per quod condidit omnia, faceret illis caput et illos ei tamquam membra coaptaret, ut esset Filius Dei et filius hominis et unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus, ut et, quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus, et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum, sitque unus ipse Salvator corporis sui Dominus noster Jesus Christus Filius Dei qui et oret pro nobis et oret in nobis

---

[1]) zu Mt 27, 46 (M 85, 1389).

[2]) fid. orthod. 3, 24; 4, 18; de duabus voluntat. n. 28 (wörtliche Auslegung). — [3]) hom. 27 (M 132, 600).

[4]) zu Ps. 21, 2; Mt 27, 46.

[5]) de fide 2, 7, 53; zu Ps. 39 n. 16.

[6]) de gratia N. T. (ep. 14 ad Honor.) 5, 14; zu Ps. 34 n. 5.

[7]) s. 67 (16 de passione) n. 8.

[8]) Constitutum ad cap. 23 Theodori.

[9]) III. qu. 15 membr. 2 a. 2.

[10]) zu Ps. 21. — [11]) de verit. corp. Chr. 2, 34.

[12]) n. 16 (inter opp. S. Bernardi). — [13]) zu Ps. 21.

[14]) Röm. 12, 5; 1 Cor. 11, 3; 12, 12 ff.; Eph. 1, 22 ff.; 5, 23 ff.; Col. 1, 24.

et oretur a nobis. Orat enim pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus noster . . . oramus ergo ad illum, per illum . . . dicimus cum illo et dicit nobiscum“ [1]). Ihnen folgen Prosper, Cassiodor, Gregor der Große [2]) und die mittelalterlichen Erklärer der Psalmen: Alcuin, Haymo, Gerhoh, Lombardus; sie alle betrachten das Gebet Christi als das Gebet des Hauptes. — Mit ihnen stimmen die orientalischen Väter überein. In der Erklärung des messianischen Gebetes Psalm 15 sagt Hesychius (gewöhnlich als Athanasius citiert): „Er hat gewissermaßen die Person der Menschheit angenommen und spricht so zum Gott und Vater, nicht für sich, sondern unsertwegen und für uns als einer aus uns wegen der Menschwerdung . . . Bewahrt zu werden bittet er aber wegen der Kirche, welche sein Leib ist“. Cyrill sagt zu Ps. 15, 1: „Wenn er „Ich“ sagt, meint er die Kirche (*ἐμαυτὸν δὲ λέγων τὴν ἐκκλησίαν λέγει*).“ Damasc. sagt, von Christus gelte manches *„κατ' οἰκείωσιν καὶ ἀναφοράν“*, „per vindicationem et relationem“ fid. orthod. 4, 18, 83. Hurter z. St.: „Christus plura sibi vindicat et attribuit quatenus est caput mediator tutor noster, quo sensu capiti tribuuntur quae sunt membrorum“. PP. opusc. 41, 384; dazu zählt Dam. einige der Gebete Christi; vgl. hom. in transfig. 10. Lateiner und Griechen stimmen also in dieser Lehre überein. — Scheeben 3, 148: „Wie die Blüte so aus der Pflanze hervorgeht, daß sie . . . zum idealen Bilde der Natur der Pflanze, sowie zum Organe derselben in Bereitung ihrer Frucht und ihres Duftes gestaltet wird, und wie sie darum als das dem Himmel zugekehrte Anteil der Pflanze betrachtet werden kann und als der Mund, wodurch dieselbe Licht und Tau und Lebensluft einsaugt und ihren Duft ausströmt, so hat alles dieses sein sprechendes Gegenbild bei Christus in seiner Stellung und Funktion als Hauptglied des Menschengeschlechtes, wie sie namentlich bei seiner stellvertretenden Genugthuung und bei seinem Opfer und bei seinem Gebet, als dem Ausdruck der aus dem Herzen der Menschheit aufsteigenden Sehnsucht in Betracht kommt“. Ders. (S. 153): „Christus ist der eigentliche Mund der Menschheit, wodurch dieselbe ihr Lob und ihre Wünsche vor Gott bringt“, andererseits (154) aber „der eigene Mund Gottes, wodurch Gott persönlich redet“ . . . „Apostolus Dei ad nos et Pontifex ducens nos ad Deum“ (Heb 3, 1). In gleicher Weise ist Christus „das menschliche Antlitz Gottes“ und „das Gott zugewandte Antlitz der gesamten Menschheit“.

Inwiefern das Gebet der Kirche ein Gebet Christi ist. — Schon im vorigen Abschnitt (besonders in der Stelle aus dem hl. Augustinus in Ps. 85 n. 1) wurde eine Ergänzung der

---

[1]) wörtlich übernommen vom Lombarden zur St.

[2]) in ps. 5. poenitent; prooem. in ps. 7. poenit.

bisher entwickelten Lehre berührt. Das Gebet des Hauptes ist nicht bloß ein Gebet der Glieder, sondern auch das Gebet der Glieder ein Gebet des Hauptes; es geschieht dies auf Grund jener übernatürlichen Lebensgemeinschaft, welche der Apostel als das Verhältnis der Glieder zum Haupte, der Heiland selbst als das der Rebzweige zum Weinstock bezeichnet (Jo 15, 1—6). Infolge derselben „besitzt das Reich Gottes in Christus nicht bloß eine vollkommenere Einheit seiner Glieder unter einander und mit Gott, sondern nimmt auch in allen seinen Gliedern an der Verherrlichung Gottes als Gott und Vater teil, welche von seinem Haupte ausgeht. In dieser Einheit mit Christus erscheint das Reich Gottes einerseits nicht nur überhaupt als ein Reich von Priestern (Exod. 19) und als eine „königliche Priesterschaft" (ebend. nach der LXX), sondern eine mit, in und durch Christus Gott dienende, von ihm getragene, in ihm mitgesalbte, verherrlichte und geheiligte königliche Priesterschaft (1. Pet. 2, 9)" [1]. — Der Heiland selbst bezeichnet das Gebet der Gläubigen unter dieser Rücksicht als ein Gebet „in seinem Namen" (Mt 18, 20; Jo 14, 13 f.; 16, 23 f. 26); ihm folgt der Apostel (Eph. 5, 20; Col. 3, 17).

Schon wiederholt hatten wir Gelegenheit, den biblischen Gebrauch von „Namen", „im Namen jemandes" darzulegen: zu Jo 12, 28 (s. oben S. 179); 17, 6 (S. 204); 11 (S. 212 f.). Grade wie dort bezeichnet auch hier der Name die Person, insofern sie sich zu erkennen giebt, in Gemeinschaft mit jemandem tritt. Darnach heißt im Namen Christi beten, in Christus, in Lebensgemeinschaft mit Christus beten [2]. Daß diese Erklärung die richtige ist, verbürgt am besten die den ἐν-ὀνόματι-Stellen parallele Verheißung: „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so werdet ihr bitten, um was immer ihr wollt, und es wird euch gegeben werden" (Jo 15, 7). S. die ausführliche Erläuterung bei Keppler 49 ff., der S. 53 alles in der Definition zusammenfaßt: „Es ist ein Beten und Thun in lebendiger Gemeinschaft mit Jesus und in Kraft dieser Lebensverbindung". Wie Keppl. (ebenso Knabenb.) dann weiter sagt, kann dieses Beten ἐν ὀν. dazu noch in einem anderen Sinne stattfinden, wenn das Gebet auch seinem Zwecke nach auf die Ausbreitung dieser Lebensverbindung geht: „es trägt in doppelter Ausprägung, in seiner Art und seinem Inhalt, das Siegel des Messias". — Bemerkenswert ist für die „johanneische Frage", daß Synoptiker (Mt 18, 20) und Jo denselben bezeichnenden Ausdruck kennen [3]), ebenso der

---

[1]) Scheeben 3, 367; vgl. 372.

[2]) Knabenbauer zu Jo 14, 13: „petere in nomine Christi est petere in Christo, in unione cum Christo, ut orans sit gratia coniunctus cum Christo".

[3]) Das übersieht Werner 407, der Mt 18, 19 citiert, nicht aber Mt 18, 20.

hl. Paulus (s. ob.). Vgl. Wendt 197. — Über die verschiedenen Auffassungen des *ἐν ὀν.* siehe Keppler S. 50 Anm. Was ist dieses Gebet in der Christusgemeinschaft anders, als das Gebet der Gläubigen, insofern sie nach der paulinischen Lehre Glieder Christi sind? Orig. zu Mt 18, 20 weist direkt auf diesen Zusammenhang hin.

Wir hörten oben (S. 305 Anm. 8) Theodoret Christus als *„στόμα τῆς ἡμετέρας φύσεως“* bezeichnen; er ist dieses wirklich, wenn er als Haupt im Namen der Glieder betet. Wenn aber die Glieder „im Namen“ ihres Hauptes beten, dann wird nach Hesychius „der Mund Christi die Kirche *(στόμα τοῦ Χριστοῦ ἡ Ἐκκλησία)*; denn er ist ja ihr Haupt; durch sie lobt er den Vater“ [1]). Ähnlich auch Theodoret [2]), Eusebius von Caesarea [3]), Euthymius [4]), Prosper zu Ps. 108, 30 und besonders Ps. 140, 1: „Oratio corporis Christi non separatur a capite quod in suscepta membrorum natura manet et orare totam Ecclesiam facit“; Tertullian (de poenit. 10): „In uno et altero (membro) Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod Filius postulat“. Dieses Gebet der Gläubigen, das schon wegen der innigen Lebensgemeinschaft mit Christus als ein Gebet Christi (im moralischen Sinne), als ein Gebet unseres Hauptes erscheint, wird dazu noch von diesem als unserm Hohenpriester dem Vater vorgetragen. „Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum“ [5]).

Damit ist das Verhältnis unseres Gebetes zu dem Gebete Christi gegeben. Es dient demselben großen Zwecke, wie dieses Gebet, der Ehre Gottes und dem Heile der Menschen, aber in völliger Unterordnung unter Christus, als partikuläre Unsache neben der großen universalen Gebetsmacht des im Himmel betenden Hohenpriesters [6]). „Orat ... sacerdos pro Ecclesia, orat Ecclesia pro sacerdote, sicut orat Apostolus pro plebe, orat plebs pro Apostolo qui dicit: „Orantes simul et pro nobis, ut Deus aperiat nobis ostium verbi“ (Col. 4, 3). Et pro Petro orat Ecclesia, cum esset in vinculis, quomodo et Petrus pro Ecclesia, quia omnia pro invicem membra orant. Caput pro omnibus interpellat, de quo scriptum est: „Quia est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis (Rom 8, 34)“. Florus diac. expos. Missae 35.

Dieses Gebet unseres Priesters und Hauptes umfaßt auch die Engel, die zusammen mit den Heiligen die eine Stadt Gottes

---

[1]) Hesych. zu Ps. 108, 30. — [2]) Zu Ps. 108, 29. — [3]) Zu Ps. 68, 31.
[4]) zu Ps. 21, 26; 108, 30.
[5]) Aug. in ps. 85; vgl. in ps. 62 n. 2. — [6]) Vgl. oben S. 264.

bilden. Wohl ist Christus nicht der Erlöser der Engel, die nicht in Sünde fielen und darum keiner Erlösung bedurften; aber er ist ihr Haupt, weil sie mit den verklärten Menschen, deren Haupt Christus ist, nur eine Familie ausmachen; der Gottmensch erscheint, unbeschadet der niederen Menschennatur, auch ihnen gegenüber als der Repräsentant und Mittler der ganzen Schöpfung. Freilich ist nur eine zweifache Art und Weise dieser Mittlerschaft bei den Engeln möglich, dieselbe, welche Christus bei den verklärten Heiligen ausübt: in ihrem Namen als Haupt Gott preisen und ihr Lob Gottes als Hoherpriester vor Gott tragen, nach den Worten der Präfation: „per quem (Christum) maiestatem tuam laudant Angeli“. So trägt das Haupt und der Hohepriester der gesamten Schöpfung aller Gebet, das der Menschen und Engel, vor Gottes Thron, um es selbst in Gemeinschaft mit dem Vater und dem hl. Geiste zu erhören. Diese Thätigkeit wird, sofern sie Lob und Preis Gottes bedeutet, in alle Ewigkeit dauern. Als Fürbitte zeigt sie uns die centrale Bedeutung Christi als unseres Mittlers und seine innige Verbindung mit der Thätigkeit des hl. Geistes auf Erden. Der große Beter im Himmel, unser Haupt und Hoherpriester, erfleht alles, was uns auf Erden notwendig ist, vor allem aber Gnadenhülfe. Alle, welche neben und mit ihm bitten, Engel, Heilige, irdische Menschen sind betende Glieder eines Leibes, dessen Haupt der himmlische Fürbitter und Hohepriester der Welt ist, Jesus Christus. Alles, was gebetet wird, trägt das Haupt und der Hohepriester dem Vater vor, und erwirkt so die Zuwendung der durch seinen Tod verdienten Gnaden, die der hl. Geist machtvoll den Gläubigen spendet.

„Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus noster“.

A. Verzeichnis der einzelnen Gebete Christi.

(Vgl. S. 12 ff.).

B. Verzeichnis der Schriftstellen.

C. Alphabetisches Verzeichnis wichtiger Materien.

Errata.

S.	8	Z. 7 lies	nach „Dankgebet“ : ,	statt	.
„	14	„ 17 „	ἵνα	„	ἳνα
„	15	„ 13 „	σινιάσαι	„	σινιᾶσαι
„	15	„ 28 „	ἀληθινὸν	„	ἀλήθινον
„	15	„ 2 v. u. lies	τὰ	„	τα
„	17	„ 2 lies	ἣν	„	ἧν
„	17	„ 16 „	ὄνομά	„	ὅνομα
„	27	Anm. 4 lies	5, 7	„	7, 25
„	50	Z. 20 „	Aufforderungen	„	Auffordungen
„	51	„ 4 „	ἐραυνῶν	„	ἐραῦνῶν
„	54	Anm. 4 Z. 2 v. u. lies	affectus	„	effectus
„	66	Z. 7 lies	Konstitution	„	Konstution
„	66	„ 20 „	Taubstummen	„	Aussätzigen
„	66	Anm. 4 lies	Lc 9, 16	„	Lc 9, 19
„	72	Z. 17 lies	Beelzebul	„	Beelzebub
„	73	Anm. 3 Z. 11 lies	Dilemma	„	Dilemna
„	82	Z. 19 lies	7, 24 f.	„	7, 24
„	82	„ 34 „	9, 24	„	9, 24 f.
„	97	„ 20 „	9, 12	„	9, 24
„	100	„ 23 „	himmlische	„	himmlischen
„	106	Anm. 2 ist zwei Mal .	nach Cor zu streichen.		
„	108	Z. 22 lies	14, 23	statt	14, 13
„	113	„ 5 „	“.	„	.“
„	119	Anm. 1 lies	Pseudo-Athan.	„	Ath.
„	233	Z. 12 lies	Jerusalem	„	Cp.
„	293	„ 20 ist	„absoluten“ zu streichen.		



190075
Margreth
Gebetsleben Jesu Christi

3- 10373